WIKTOR NIEMCZYK

HISTORIA RELIGII

Wydanie drugie

Z rękopisu wydali, opracowali i uzupełnili
ks. Jan B. Niemczyk i Janusz T. Maciuszko

MAKSYMILIAN GADOWSKI

CHRZEŚCIJAŃSKA AKADEMIA TEOLOGICZNA
Warszawa 1986

REDAKTOR
Zachariasz Łyko

PROJEKT OKŁADKI
Teresa Kawińska

Spis treści

Od wydawcy 9
Przedmowa do drugiego wydania 11
Słowo wstępne 15

Część pierwsza

UWAGI WSTĘPNE 23
I. Religiologia i jej działy 23
II. Religiologia jako przedmiot historii religii 26
III. Istota religii i jej znaczenie dla życia 30
IV. Religia a kultura 34
V. Dzieje religiologii 39

Część druga

RELIGIE PRYMITYWNE 63
I. Uwagi wstępne 63
II. Najbardziej pierwotne pojęcia religijne i skupiające się wokół nich formy religii prymitywnych 66
a) Mana-tabu, fetyszyzm 66
b) Animatyzm 69
c) Animizm 74
d) Magia i jej rodzaje 88
e) Totemizm 100
III. Prymitywne zwyczaje religijne ludów rolniczych 107
IV. Powstanie politeizmu 112
V. Sprawcy 125
VI. Kult człowieka, bogoczłowiek 132
VII. Kult 140

a) Ofiara jako dar dla boga 142
b) Ofiara żywnościowa 143
c) Ofiara sakramentalna 146
d) Ofiary magiczne 147
e) Ofiary oczyszczenia i ofiary przebłagalne 149
f) Ofiary ślubne względnie przysiężne 150
g) Dewocja 151
h) Zaklęcia i modlitwa 151

Część trzecia

RELIGIE KULTUR POŁUDNIOWEJ CZĘŚCI BASENU MORZA ŚRÓDZIEMNEGO I AZJI ZACHODNIEJ 157
I. Religia egipska 157
a) Kosmogonia. Niektóre postaci bóstw 157
b) Elementy teologii egipskiej 161
c) Krąg mitu ozyriańskiego 163
d) Kult egipski 166
e) Konserwatyzm. Kult zwierząt 169
f) Wierzenia o życiu pozagrobowym 171
II. Religie ludów semickich 174
a) Charakterystyka ogólna 174
b) Religia Babilończyków i Asyryjczyków 175
c) Panteon babilońsko-asyryjski 177
d) Teologia. Triady. Religia astralna 182
e) Wieszczby, wyrocznie 185
f) Zaklęcia. Modlitwy 186
g) Kosmogonia babilońska i eposy 188
h) Podsumowanie 189
III. Religia zachodnich Semitów 190
IV. Religia perska 196
a) Zaratustra i Gathy 199
b) Ahura Mazda 202
c) Amrta Spenta (Amesza Spenta) 203
d) Dualizm 206
e) Okres późniejszej Awesty 207
f) Jazaty 208

g) Haoma, Mitra, Anahita 209
h) Frawaszi (Frawurti) 211
i) Eschatologia 211
j) Charakter ogólny religii Awesty 214

Część czwarta

RELIGIE DALEKIEGO WSCHODU 217
A. Religie Indii 217
I. Wedyzm 217
a) Charakterystyka ogólna 217
b) Literatura święta wedyzmu 220
c) Panteon wedyjski 223
d) Kapłaństwo i kult 231
II. Rozpad religii wedyjskiej 233
III. Brahmanizm 235
a) Literatura święta brahmanizmu 235
b) Spekulacja brahmańska: Brahman - Atman, Samsara, Karman 238
IV. Religijno-filozoficzne systemy: Samkhya-yoga - Wedanta 250
V. Zakony mnichów żebraczych 255
a) Uwagi wstępne 255
b) Dżajnizm 256
c) Buddyzm 265
VI. Hinduizm 295
a) Uwagi wstępne 295
b) Bhagavad-Gita - Bhakti-Marga Ramayana 298
c) Demokratyzacja religii indyjskiej 299
d) Teizm Wedanty 300
e) Trimurti 303
f) Śiwaizm 305
g) Wisznuizm 308
h) Sikh. Brahma-Samadż 312
B. Religie chińskie 312
a) Religia ludowa - polidemonizm - kult przodków - tao 313

b) Konfucjanizm 320
c) Szang-ti i bogowie. Kult 327
d) Lao-tse i jego nauka 332
C. Religie japońskie 338

Część piąta

RELIGIA ARABSKA I ISLAM 349

Część szósta

RELIGIE DAWNEJ EUROPY 367
A. Strefa śródziemnomorska 367
I. Grecja 367
a) Uwagi wstępne 367
b) Przyczyny rozwoju religii greckiej 369
c) Religia kultury kreteńsko-mykeńskiej 372
d) Religia olimpijska u Homera 373
e) Panteon grecki: Zeus, Atena, Apollo 376
f) Kult. Kapłani 378
g) Delfy 381
h) Orfizm 384
i) Dionizos 387
j) Misteria Eleusis. Bogini Demeter 390
k) Grecka religia ludowa. Boginie - matki 394
l) Hybris - pycha 396
m) Pobożność w religii olimpijskiej 398
n) Krytyka i przekształcenie religii w Grecji 399
o) Sokrates 403
p) Platon i Plotyn 406
r) Stoicyzm 410
s) Epikureizm 414
II. Rzym 416
a) Charakterystyka ogólna 416
b) Pierwszy okres religii rzymskiej: do czasów Tarkwiniuszów 420
c) Kult rzymski i kapłani 424

d) Drugi okres religii rzymskiej: do II wojny punickiej 426
e) Księgi sybillińskie 428
f) Trzeci okres religii rzymskiej: do końca republiki. Dalsza hellenizacja. Kulty azjatyckie 430
g) Czwarty okres religii rzymskiej: okres cesarstwa 434
h) Synkretyzm religijny 438
B. Religia Germanów i Słowian (napisał Janusz T.Maciuszko) 449
I. Religia Germanów 449
II. Religia Słowian 468

OD WYDAWCY

Na drugie wydanie dzieła pt. "Historia religii", pióra śp. ks. prof. dr hab. Wiktora Niemczyka, wybitnego polskiego teologa i religioznawcy protestanckiego, pierwszego i wieloletniego rektora ChAT, czekaliśmy długo. Z tym większą więc radością i satysfakcją publikujemy tę znakomitą pracę - w wydaniu Jego syna, ks. prof. dra Jana Niemczyka, obecnego rektora ChAT i kierownika niedawno erygowanej Katedry Nauk o Religii, i p. dr Janusza Maciuszki, adiunkta przy wspomnianej katedrze.

Dzieło składa się ze słowa wstępnego i sześciu następujących części: Uwagi wstępne, Religie prymitywne, Religie kultur południowej części basenu Morza Śródziemnego i Azji Zachodniej, Religie Dalekiego Wschodu, Religia arabska i islam i Religie dawnej Europy. Cennym wprowadzeniem jest przedmowa do wydania, ukazująca okoliczności powstania obecnej reedycji pierwszego podręcznika religioznawstwa w naszej Uczelni. Dzieło obecne jest wersją poszerzoną i uzupełnioną.

Żywimy nadzieję, że podręcznik spotka się z wdzięcznym przyjęciem ze strony studentów Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, a także szerszego grona czytelników interesujących się problematyką religioznawczą.

Ks. doc. dr hab. Zachariasz Łyko

PRZEDMOWA DO DRUGIEGO WYDANIA

Oddajemy do rąk młodzieży akademickiej studiującej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie, a także Czytelników zainteresowanych religiami niechrześcijańskimi, drugie wydanie podręcznika "Historia religii", autorstwa ks. prof.dra Wiktora Niemczyka - biblisty, religionisty[1], systematyka ewangelickiego (po II wojnie światowej), ostatniego dziekana b. Wydziału Teologii Ewangelickiej Uniwersytetu Warszawskiego i pierwszego rektora Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, zmarłego w listopadzie 1980 roku. Religionistyka, zwana dziś w naszej Uczelni nauką o religii (w nauce świeckiej religioznawstwem) była ulubioną dziedziną zmarłego Autora "Historii religii", który stronę tytułową swego podręcznika opatrzył uwagą, iż jest on przeznaczony do użytku studentów ChAT i opracowany na podstawie prac Achelisa, Nilsona i Tiele-Söderbloma.

Podręcznik pt. "Historia religii" wiernie służył wielu pokoleniom studentów teologii ChAT od 1962 r. jako pomoc naukowa i zawierał obowiązujące studentów wszystkich sekcji studium dziennego i zaocznego ChAT pensum wiedzy do egzaminu z przedmiotu o tej samej nazwie. Był to w trakcie studiów teologii jeden z poważniejszych i trudniejszych egzaminów ze względu na rozmiary materiału, jaki należało opanować. Niech mi jednak wolno będzie nadmienić, że po pomyślnie zdanym egzaminie większość studentów samorzutnie oświadczała, że wiedza o religiach, której opanowaniu musieli poświęcić wiele dni, a czasem tygod-

1) Na podstawie rozprawy "Zagadnienie cierpienia w religii i filozofii" (publ. Warszawa 1936) ks. prof. W.Niemczyk został pierwszym docentem habilitowanym jako dyscypliny akademickiej (w Uniwersytecie Warszawskim) w dziejach polskiej religiologii.

ni, w dużym stopniu rozszerzała ich horyzonty myślowe, jest pasjonująca i konieczna dla poznania całokształtu wiedzy teologicznej. Największą trudność stanowi wielka mnogość obcych nazw, nowych terminów, imion bóstw i nazwisk cytowanych religiologów. Niektórym studentom odpowiadał format pierwszego wydania, zwłaszcza zastosowane w druku duże litery przy pisaniu terminów, nazw i imion. Inni uważali formę graficzną bez interlinii za męczącą.

Po przejściu Autora podręcznika - mego Ojca i Nauczyciela - w stan spoczynku, otrzymałem od Rady Wydziału Teologicznego (zgodnie z sugestią ówczesnego rektora, ks. prof. dra W. Gastpary'ego) mandat przejęcia wykładów z historii religii, z włączeniem tego przedmiotu do swojego pensum dydaktycznego w Katedrze Wiedzy Starotestamentowej, z racji zainteresowań religiami ludów ościennych Izraela, wśród nich babilońsko-asyryjską, kanaańsko-syryjską, egipską i fenicką, jak również z racji osobistych zainteresowań religiami Środkowego i Dalekiego Wschodu. Podczas wykładów przekonałem się jednak,że prowadzenie ich według podręcznika nie było możliwe (pomimo ogromnego sentymentu doń jako do dzieła Ojca) ze względu na trudny język wymagający od słuchacza maksymalnej koncentracji i prowokujący nieraz do wyłączania uwagi. Z konieczności więc podczas wykładu dokonywałem zmian pod względem formalnym. Nosiłem się także z zamiarem opracowania kompendium lub optymalnego skrótowego ujęcia podręcznika. Na temat drugiego wydania podręcznika historii religii, jego zakresu i kształtu wiele rozmawialiśmy z asystentem Januszem Maciuszką - wówczas magistrem, obecnie już doktorem - który, bardzo zainteresowany samą dyscypliną, oferował swą pomoc przy redakcji podręcznika w nowej, zmienionej szacie językowej. Przez wzgląd na Osobę i autorytet Autora postanowiliśmy nie komprymować podręcznika, a wręcz przeciwnie, zrealizować pierwotny zamysł ks. prof. W. Niemczyka i uzupełnić podręcznik o pominięte w pierwszym wydaniu omówienia religii Germanów i Słowian oraz o pewne niepublikowane materiały, głównie z dziedziny religii pierwotnych (naturalnych, tj. prymitywnych). Obszerne partie tekstu stanowią redakcję zachowanych w spuściźnie rękopiśmiennej Autorskich, roz-

szerzonych w stosunku do I-go wydania, wersji. Uzupełnieniem wydawców są wyniki niektórych nowszych badań; w jednym przypadku (religia egipska) nasza ingerencja była znacznie szersza - wprowadzono liczne zmiany merytoryczne i nowy układ tekstu.

Ingerencja w tekst Autora dotyczyła zatem raczej szaty językowej, stylistycznej niż merytorycznej. Zamiarem naszym było nieznaczne unowocześnienie języka - tam, gdzie było to konieczne - w celu ułatwienia Czytelnikom (w pierwszym rzędzie studentom) percepcji zawartych w podręczniku treści. Zdajemy sobie oczywiście sprawę z tego, że w stosunku do I-go wydania utraci wydanie II-gie ową charakterystyczną dla Autora stylistykę i rzadki już dzisiaj, nieco archaiczny sposób narracji i wyrażania się. Nie traci natomiast istotnej cechy pisarstwa religionistycznego Autora - głęboko humanistycznej postawy, której dawał przykłady i w innych pracach z zakresu religiologii. Nie chcemy absolutnie uchodzić za 'poprawiaczy' i 'tych, którzy wiedzą lepiej' - zdajemy sobie bowiem sprawę z tego, że podręcznik ks. prof. Wiktora Niemczyka, mojego Ojca, powstawał (jak i pozostałe z kilku innych dziedzin) w warunkach wciąż jeszcze pionierskich, w czasach, kiedy Autor był ponaglany palącą potrzebą dostarczenia młodzieży akademickiej, studiującej w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, bardzo potrzebnej pomocy naukowej w formie podręcznika ogromnie ułatwiającego opanowanie pensum egzaminacyjnego z historii religii niechrześcijańskich. Ponieważ w programie nauczania ChAT religia Mojżeszowa (Jahwizm - monoteizm izraelski) jest dokładnie omawiana na wykładach specjalistycznych, teologicznych - podobnie jak doktryna Chrystianizmu - podręcznik niniejszy nie zawiera omówień tych wyżej wymienionych dziedzin.

Wyrażamy nadzieję, że niniejsze drugie wydanie pracy ks. prof. Wiktora Niemczyka uzupełnione i nieco zmienione pod względem stylistycznym znajdzie przychylne przyjęcie zarówno ze strony młodzieży studiującej, jak również ze strony nie teologów, religioznawców.

Niech mi wolno będzie w tym miejscu skierować słowa podziękowania za cały trud poniesiony przy realizacji niniejszego wydania podręcznika Panu doktorowi Januszowi Maciuszce, któ-

ry niezależnie od opracowania koniecznych uzupełnień (Religia Germanów, Religia Słowian, zmiany w rozdziale o Egipcie) wziął na siebie całą techniczną stronę reedycji podręcznika, przyczyniając się w sposób decydujący do jego pojawienia się w druku.

Wznowienie podręcznika ks. prof. W. Niemczyka jest pierwszą pracą wykonaną w reerygowanej pod nazwą Katedry Nauk o Religii dawnej katedrze Autora. W ten sposób ujawnia się symbolicznie ciągłość religionistycznej tradycji akademickiej w ChAT, łącząc zarazem - także symbolicznie - trzy pokolenia badaczy.

Wyrażam również nadzieję, że ks. prof. Wiktor Niemczyk z wyżyn 'Świata Górnego' nie potraktuje naszej próby za Z u c h w a l s t w o ("hybris") i życzliwie spojrzy na nasze wspólne dzieła.

Ks. prof. Jan Niemczyk -
zast.kier. Katedry Nauki o Religii

Dr Janusz T. Maciuszko -
adiunkt w Katedrze Nauk o Religii

SŁOWO WSTĘPNE

W wyniku swej podróży naukowej do Indii i Chin niemiecki myśliciel Keyserling napisał jako jedną ze swoich programowych publikacji dzieło pt. "Dziennik podróżny filozofa". W dziele tym wyraził on życzenie, by każdy z teologów europejskich pojechał do Indii nad Ganges lub do Chin nad Żółtą Rzekę i tam na miejscu przestudiował religie indyjskie czy chińskie, wchłonął w siebie ich ducha, wczuł się w ich puls życiowy. Jako zainteresowanemu w ożywieniu życia religijnego w Europie po kryzysie wywołanym przez pierwszą wojnę światową, chodziło mu o to, by w ten sposób, przez bezpośrednie zetknięcie się sług Kościoła chrześcijańskiego z kulturą i umysłowością indyjską czy chińską, stworzona została skuteczna zapora przeciwko grożącemu, jego zdaniem nieuchronnie, upadkowi kultury europejskiej na skutek przesadnego, jednostronnego intelektualizmu - by w ten sposób zabrano się do ratowania kultury europejskiej przez próbę zrozumienia życia i uchwycenia jego istoty i sensu nie od zewnątrz, ale od wewnątrz, na wzór mędrców indyjskich lub chińskich. Intencja może i szlachetna, ale przecież zrealizowanie jej jest nie tylko niemożliwe, lecz także zbyteczne. Stwierdzenie szlachetności tego myśliciela nie oznacza, że rzeczywiście konieczne jest ratowanie kultury europejskiej przed rzekomą nieuchronną zagładą, jaką zapowiadał Keyserling, w dodatku jeszcze ratowanie jej takimi środkami. Niemniej, w obecnych czasach nie tylko każdy teolog, ale wręcz każdy wykształcony chrześcijanin powinien poznać, prócz swojej religii, także religie pozachrześcijańskie. Jest to bodajże konieczne ze względu na samo nasze chrześcijaństwo.

Szalony rozwój światowych środków komunikacyjnych w ostatnich dziesiątkach lat, coraz intensywniejsza wymiana dóbr ma-

terialnych i idealnych - duchowych między poszczególnymi częściami świata doprowadziły do tak nadzwyczajnego zbliżenia się do siebie różnych ludów, ras i kultur, że nie sposób już tylko ograniczać się do znajomości tego, co pielęgnowane jest na własnym, jakże nieraz ciasnym podwórku. Wśród dóbr duchowych, idealnych, które stanowią przedmiot wymiany, niepoślednie miejsce zajmuje religia. Jeżeli zaś jest ona zjawiskiem żywym w duszy i sercu swojego wyznawcy, to ma w sobie pęd do współzawodnictwa, do rozprawiania się z tym, co gdzie indziej występuje jako religia. Religia Chrystusowa w swym zwycięskim pochodzie poprzez świat zawsze stykała się z zadaniem, by współzawodniczyć i rozprawiać się z religiami, które napotykała na swej drodze i z którymi w tym celu musieli się zaznajamiać apologeci chrześcijańscy wszystkich czasów. Ostatnio to zawsze aktualne zadanie przekształciło się w zainteresowanie wszechstronne, obejmujące wszystkie istniejące formy religijne. Zainteresowanie to nosi rys współzawodnictwa między chrześcijaństwem a innymi religiami w kierunku wykazania przewagi, wyższości i posiadania tytułu naczelnej, absolutnej, dla wszystkich ludów przeznaczonej i dla każdej jednostki ludzkiej jednakowo dostępnej religii światowej.

Rzetelne współzawodnictwo musi być podbudowane głęboką świadomością wartości i mocy reprezentowanych przez siebie idei i zasad oraz dobrą znajomością idei i zasad współzawodnika. Te zaś - jeżeli chodzi o religię - poznaje się przez studium religiologii, gałęzi wiedzy dziś już bardzo rozległej, obejmującej szereg działów. Błędnie potraktowana historia religii uchodzić może za gałąź wiedzy szkodliwą dla wiary, jaką się wynosi z domu rodzinnego, a którą zachować niepodważoną stanowi główny element szlachetnej cnoty wierności. Istotnie, pewne momenty tego niebezpieczeństwa istnieją. Przy gruntownym studium historii religii okazują się one niejednokrotnie. Z drugiej wszakże strony w obliczu utrwalania się zasady całkowitego rozdziału organizmów państwowych od organizmów skupiających się wokół idei religijnych, trudno jest ostać się wobec tych prądów bez znajomości faktów, jakich dostarczyć może studium właśnie historii religii - ostać się nie zewnętrz-

nie, ale wewnętrznie. Wtedy bowiem okazuje się, że religia nie jest przeżytkiem ani haszyszem tłumów, ale wewnętrzną potrzebą serca. Wtedy każdy zajmujący się poważnie historią religii łatwo dobywa z bogatego materiału, postawionego przez nią do dyspozycji, tak bardzo dla każdego wierzącego potrzebną "prawdę religii" i jej historyczne uzasadnienie. Czym zatem ma być studium historii religii? Nie suchym przedmiotem tylko chwilowego, a więc powierzchownego i przez to szkodliwego zainteresowania, ale czymś, co może stać się źródłem głębokiego zadowolenia, bo źródłem wewnętrznego wzbogacenia - obcowania z sacrum, świętymi, bezustanną lekturą ksiąg świętych, ustawicznym nabożeństwem, wędrówką po ziemiach świętych. Dla rozwinięcia tej opinii poniżej kilka słów wyjaśnienia.

Kilka lat przed pierwszą wojną światową jeden z pierwszych historyków religii w Polsce, Ignacy Radliński, ogłosił dzieło pod tytułem "Dzieje jednego z synów bożych". Kto zajrzy do tej książki przekona się, że autor przedstawia w niej dzieje Jezusa Chrystusa, który w ten sposób został określony nie - jak głosi dogmat chrześcijański - jako "jedyny Syn Boży", ale jako "jeden z wielu synów bożych", jeden z szeregu, w którym stoją i założyciele religii tacy, jak Zaratusztra, Konfucjusz, Buddha i filozofowie tacy, jak Pitagoras, Empedokles, Platon i założyciele czy rządcy wielkich organizmów państwowych tacy jak Sargon z Agady, Romulus, Aleksander Wielki lub cesarz August. Nic też dziwnego, że po ukazaniu się tej książki w sferach bigoteryjnego klerykalizmu zawrzało, posypały się protesty, dawano wyraz oburzeniu i dostała się ona pod pręgierz ortodoksyjnej opinii publicznej. Lecz książka ta - wbrew takiej nieszczególnej, z punktu widzenia kościelnego, opinii - nie burzyła wiary, owszem, mogła stać się dla kogoś, kto nie miał możności zetknąć się z wiedzą nowotestamentową i miał niejasne pojęcie o istocie, a zwłaszcza o początkach chrześcijaństwa i właściwym z naukowego punktu widzenia przebiegu życia Chrystusa, pewnego rodzaju podręcznikiem wprowadzającym w te zagadnienia. Spełniała więc rzetelnie swą służbę, do której przeznaczył ją autor, choć nosiła na pozór bluźnierczy tytuł.

M.Brückner, G.Dalman i inni bibliści nowotestamentowi mówią nieraz o piątej Ewangelii, podczas gdy powszechnie wiadomo, że są tylko cztery kanoniczne ewangelie. Czyżby uczeni profesorowie się mylili? Nie mylą się, tylko że przez wyrażenie "piąta ewangelia" rozumieją Palestynę. I dziś każdy biblista twierdzi, że Biblię można dobrze poznać, zrozumieć jej treść i znaczenie tylko wtedy, gdy się pozna także Ziemię Świętą, Palestynę. Palestyna jest także dla nas, chrześcijan, w ścisłym słowa znaczeniu Ziemią Świętą. Uświęconą w szczególności przez to, że była terenem życia Zbawiciela. Czyż można więc mówić, że studium historii religii to jakby wędrówka po ziemiach świętych? Okazuje się, że tak.

Dla nas, chrześcijan, jedynym autorytatywnym podłożem i źródłem wiary i moralności jest Biblia Starego i Nowego Testamentu, w ścisłym słowa znaczeniu "Pismo święte", księga święta, której lektura jest jednym z naczelnych obowiązków religijnych poznania dziejów naszego zbawienia, celem naszego wewnętrznego budowania się w "dom duchowy". Tymczasem pragnącemu studiować historię religii wkłada się do ręki obok Biblii także Wedy, Awestę, Koran, Tao-te-king, Bhagavad-Gitę, Homera, Hezjoda i nawet tragedie greckie i każe mu się je traktować jako "księgi święte", których lektura wzbogaca nie tylko umysł, ale i serce.

Wierzący, członek którejkolwiek chrześcijańskiej społeczności religijnej, choć godzi się na to, co mówi Słowacki:

"Kościół twój tam, gdzie święte płynie ci natchnienie,
A nie tam, gdzie krzyż widzisz, belki i kamienie",

nie ominie żadnej sposobności, by razem z nabożnym ludem skupić się w murach swojej świątyni i przeżywa to co niegdyś psalmista przeżywał pisząc: "O, jakie są miłe przybytki Twoje, Panie Zastępów; żąda i bardzo tęskni dusza moja do sieni Pańskich". Jednak przy studium historii religii gotów jest nastawić się wewnętrznie tak, że każde muzeum, kryjące w sobie niejednokrotnie bogate zbiory, pochodzące ze świątyń pogańskich będzie uważał za świątynię, stwarzającą mu możliwość nawet religijnego skupienia się u stóp jakiegoś ołtarza, np. ołtarza pergamońskiego lub jakiegoś bóstwa, np. Hatory czy Dioskurów.

Czy z tego nie wyniknie szkoda dla jego wiary, taka sama jak z lektury "pogańskich", pozachrześcijańskich ksiąg świętych? Z wszelką pewnością nie, przynajmniej wtedy, gdy podchodzić będzie właściwie go swego studium, tzn. traktując to co dla wyznawców badanych przez niego religii było profanum jako profanum, a to co było sacrum, jako sacrum. Wtedy zrozumie, że głęboka prawda religijna mieści się w tym, co według Bhagavad--Gity (IX, 23-24) Wzniosły Kriszna mówił do Ardżuny: "Ci, którzy miłują innych bogów i wiarą natchnieni składają im ofiary - ci, składają ofiary Mnie (tj. Najwyższemu jedynemu Bogu). Ja bowiem odbieram (od ludzi) wszystkie ofiary i jestem ich Panem". Wtedy zrozumie, że historia religii jest nie tyle historią zbłąkania religijnego, ile raczej historią miłości człowieka do Boga, jakkolwiek bądź ten Bóg będzie pojmowany. A jak mówi Apostoł Piotr w swoim I Liście (4,8): "Miłość zakrywa mnóstwo grzechów" czyli mnóstwo zbłąkań.

Tak traktowana, będzie historia religii wędrówką bardzo pożyteczną i interesującą - wędrówką tylko myślową, więc niewyczerpującą, choć niekiedy i napinającą nerwy. Historyk religii to wytrwały wędrowiec, który może w ciągu krótkiego stosunkowo czasu przemierzyć całą kulę ziemską wzdłuż i wszerz, więcej nawet, może przejść w myśli całe dzieje kultury ludzkiej od zarania aż do chwil, kiedy zaczął się i nastał w całej pełni tzw. "zmierzch bogów" - fałszywych, a tym samym zaczęły się narodziny pełnej wiary w jednego Boga, a ostatecznie narodziny religii absolutnej. Historyk religii musi posiadać dużą dozę wyrozumienia. Nie może mieć temperamentu Mojżesza, który zstępując z Góry Objawienia z tablicami Bożych przykazań w ręku, dostrzegłszy złotego cielca i lud tańczący wokoło niego, rzucił je o ziemię, rozbił w kawałki i musiał powtórnie trudzić "palec Boży", by mu raz jeszcze wyrył przykazania na nowych tablicach. Musi bez oburzenia razem z tym ludem, o którym powiada Biblia "siadł lud, aby jeść i pić i wstali aby grać", siąść pod złotym cielcem, jeść i pić, co mu podadzą, a przy tym nasłuchiwać, co mówią serca tego ludu, który "wstaje, aby grać" złotemu cielcowi na chwałę. Historyk religii musi być przyzwyczajony do straszliwych nawet widoków i nie drgnąć, gdy przyjdzie mu

być świadkiem okrucieństwa, gdy prymitywni, dajmy na to Batakowie, porwą z osiedla nieprzyjacielskiego klanu chłopca, którego karmią przez dłuższy czas najsmaczniejszymi łakociami w celu pozyskania sobie jego zaufania i przychylności, a w oznaczonym dniu wyprowadzają go z zawiązanymi oczyma ze swego osiedla, za wsią kopią dół, do którego wsadzają chłopca, a czarownik czy kapłan klanu podchodzi doń i zadaje mu pytania: "czy pójdziesz tam, dokąd cię poślemy?". Nieświadom pułapki chłopiec odpowiada na wszystkie pytania twierdząco. "Czy będziesz nam wyświadczał dobro, a naszym wrogom zło? Czy będziesz nas ochraniał na wojnie, a gubił naszych wrogów?" Chłopiec dalej potwierdza. Wówczas otwierają mu przemocą usta i wlewają przygotowany roztopiony ołów w jego gardło. Chłopiec kona wśród niewysłowionych męczarni, a zwłoki jego spalają oprawcy na stosie, zwęglone zaś resztki pieczołowicie przechowują jako zastaw i gwarancję spełnienia się wszystkich ich życzeń zmierzających na zgubę przeciwników ich klanu. Chłopiec ten bowiem odpowiadając "tak" na wszystkie zawarte w ich pytaniach życzenia skierowane przeciw wrogom, niejako już urzeczywistnił pożądane przez nich szkody wrogów. Takie i podobne sceny nie są w historii religii rzadkością, a uczestniczenie w nich w charakterze obserwatora, choćby tylko za pośrednictwem lektury, nie należy z wszelką pewnością do przyjemności. A jednak historyk religii musi mieć z nimi do czynienia, bo są to działania religijne.

W zamian za to historyk religii może być duchowo obecny przy tym, jak Wielcy Święci, Wielcy Wtajemniczeni, Zbawiciele milionów, mający dziś miliony czy setki milionów wyznawców i czcicieli obcowali ze swoimi uczniami - jak Buddha odsłaniał w gaju gazel w Benares przed swoimi najbliższymi zagadkę cierpienia; jak Lao-tse, uchodząc z Chin, swojej ojczyzny, bo życie mu tam zbrzydło, podyktował swoją mądrość proszony przez komendanta straży granicznej Jin-Hsina w wąwozie granicznym Hanku w Tybecie. Mądrość tę ujął w formie aforyzmów, składających się na "Tao-te-king", tj. "Księgi o Sensie i Drodze", gdzie m.in. głosił: "Dla dobrych jestem dobry, dla niedobrych jestem też dobry, bo życie to dobroć - dla wiernych jestem

wierny, dla niewiernych jestem też wierny, bo życie to wierność..." Może być obecny przy tym, jak Konfucjusz uczył swoich najbliższych: "Kto grzeszy przeciwko niebu, nie ma do kogo się modlić".

Historyk religii może stanąć w myśli przed posągiem Zeusa w Olimpii i odczuwać to samo, co niegdyś odczuwał Dion z Prusy, który ujął swe przeżycia w słowach: "Wierzę, że człowiek, który głęboko jest wzruszony w duszy, który w życiu swym często pił z kielicha troski i zgryzoty, gdy przed tym obrazem stoi, może zapomnieć o wszystkich ciężarach i okropnościach, które ciążą na życiu ludzkim. Tak szczęśliwie, o Fidiaszu! obmyśliłeś i wykonałeś swoje dzieło, które jest lekarstwem na smutek, ukojeniem bólów, zapomnieniem wszelkiej troski..."

Te i tym podobne wartości zyskuje historyk religii w obcowaniu z sacrum wszystkich religii na tej ziemi, w badaniu najtaniejszych drgnień serc wierzących, serc dążących poza i ponad szarzyznę dnia pospolitego - wartości, które wzbogacą jego własne serce, tak iż będzie potem umiało "wszystko zrozumieć", a więc i "wszystko przebaczyć"; a na tym wszak polega prawdziwa kultura, której stemplem prawdziwości jest najwyższy wykwit ludzkiego ducha, religia.

Część pierwsza

UWAGI WSTĘPNE

I. Religiologia i jej działy

Historia religii jest częścią religiologii, młodej jeszcze stosunkowo gałęzi wiedzy, datującej się bowiem dopiero od czasów Oświecenia. Gdy przeciwieństwa wyznaniowe ułożyły się nieco po walkach wyznaniowych XVI i XVII wieku, czołowe umysły europejskie skupiły się wokół hasła "religii naturalnej". Od tej chwili przestała istnieć możliwość proklamowania własnej, wyznawanej przez siebie religii "pozytywnej" jako jedynie i wyłącznie prawdziwej, a innych jako fałszywe, lecz miejsce naiwnej własnej świadomości religijnej zajęło badanie krytyczne, które w ciągu ostatnich 200 lat doprowadziło do wykrystalizowania się i okrzepnięcia szeroko rozgałęzionej religiologii. Metodę, sposób pracy i zrąb zasadniczych zagadnień określają wielostronne zainteresowania i podniety, spośród których wybijają się na czoło jako najważniejsze kierunki: teologiczno-filozoficzny, filologiczny i etnologiczny, które stopniowo wyodrębniały się, wypracowując pewne wartości naukowe, z których dzisiejsi religiolodzy, z pomocą niekiedy innych dyscyplin nauki, mogą już stworzyć pewne, w przybliżeniu chociażby odpowiadające prawdzie, systemy i dziedziny.

Odkąd bowiem Daniel Fryderyk Schleiermacher (1768-1834), czołowy teolog protestancki 1-szej połowy ubiegłego stulecia, w swych "Pięciu mowach o religii" (1799) po raz pierwszy przystąpił do zbadania i uchwycenia istoty religii samej w sobie, niezależnie od poszczególnych, wyznaniowo określonych jej

przejawów i wyrazów, religia została uznana za nieodzowną i niezbędną część składową duchowego życia ludzkości, za potężną sprężynę i dźwignię jej rozwoju i postępu. Odtąd każdy, kto chce należycie zorientować się w historii ludzkości, musi zająć się kwestią religijną i uznać, że religia jako taka jest z jednej strony rzeczywistością, faktem, a z drugiej także poważnym problemem. Jest faktem i rzeczywistością, które poprzez całą ludzkość i w każdej jednostce ludzkiej istnieją, żyją i przejawiają się, ale jednocześnie jest problemem, zagadnieniem, od którego pomyślnego rozwiązania zależy właściwy rozwój zarówno jednostki, jak i całości. Jest niewątpliwą zasługą Schleiermachera, że swoim poglądem wybitnie rozszerzył horyzont życia religijnego i nauczył swych współczesnych patrzeć z szacunkiem na każdy przejaw religijny, ustalając pojęcie i istotę religii. Istotna była dla niego nie jakaś jedna, spośród istniejących religii dowolnie wyrwana i absolutnie ustawiona forma pojedyncza religii, ani też sztucznie skonstruowana przez Oświecenie religia naturalna, ale czynne we wszystkich historycznych religiach i tylko w ich zjawiskach rzeczywiste i skuteczne nastawienie zasadnicze, które on określił jako "uczucie bezwzględnej zależności i wyobrażenie wszechświata". Taka jest zasadnicza osnowa metody teologiczno-filozoficznej w religiologii, stosowanej wzorem Schleiermachera np. przez Konrada Orellego i G.Pfleiderera.

Reprezentantem ogólnej religiologii na podłożu filologicznym jest ojciec językoznawstwa porównawczego Max Miller (1823--1900). Badając jako językoznawca indyjskie księgi święte Wedy doszedł do przekonania, że stanowią one nie tylko najstarszy dokument ludzkości, ale są wprost kluczem do zrozumienia pochodzenia wszystkich religii. Dziś wiadomo, że teza jego nie odpowiada rzeczywistości, ale jego zasługą jest i pozostanie nie tylko zapoczątkowanie wydawnictwa "Świętych Ksiąg Wschodu", lecz i zwrócenie uwagi na konieczność skrupulatnego badania źródeł literackich, uchwycenia ich pierwotnego tekstu i odkrywanie istoty religii w poszczególnych historycznie uchwytnych jej formach i śledzenie powolnego jej rozwoju w ciągu długich okresów jej istnienia. Zapoczątkowana i stosowana przezeń me-

toda nosi miano metody filologiczno-historycznej. Jej przedstawicielami byli prócz Millera m.in. H.K.Usener, A.Dietrich, A.Bertholet.

Całkowicie odmienną metodę reprezentował Edward Tylor (1832-1917), który uwagę poświęcił przede wszystkim kulturze prymitywnej. Materiału do badań dostarczały mu żyjące współcześnie ludy prymitywne, nadto także resztki prymitywów mowy, obyczajów, baśni u ludów kulturalnych. Teoria rozwoju nie wchodzi tu w rachubę, podobnie i pojedyncze szczegóły, momenty specjalne. Nie przywiązuje się też wagi do źródeł literackich, a chodzi głównie o "pierwotne rysy ludzkiej osobowości". Jest to metoda antropologiczno-etnologiczna, przekształcona i rozwinięta w metodę kulturalno-historyczną, reprezentowaną przez W.Schmidta, F.Gräbnera i innych.

Oczywiście między tymi różnorodnymi punktami widzenia istnieją tysiączne nici, zbliżające je do siebie i wiążące je z sobą. Jednak do względnej wewnętrznej jedności doprowadziło dopiero zwycięstwo metody ściśle historycznej. Okazało się koniecznością przyjęcie hipotezy historyczno-rozwojowego związku pomiędzy niższymi i wyższymi formami religii, bez którego niemożliwością byłoby sprowadzenie różnych wyobrażeń religijnych do wspólnego mianownika. Nie znaczy to oczywiście, że religiologia ogranicza się tylko do historycznego, a więc rozwojowego przedstawienia sprawy, jednak żadna jej dziedzina nie może się obejść bez idei rozwoju.

W klasycznej swej postaci religiologia rozpada się na pięć zasadniczych dziedzin. Badając religię ma się do czynienia z jednej strony z jej rzeczywistością, z drugiej zaś z jej istotą. Do studium nad rzeczywistością religii należy podejść z dwóch punktów widzenia: najpierw chodzi o historyczną jej formę, jej rozwój i przemiany. Badaniem i rozpatrywaniem tych kwestii zajmuje się specjalna, szczegółowa historia religii, która swoje ukoronowanie i zestawienie wyników znajduje w ogólnej historii religii. Do zakresu jej zagadnień należy np. przedstawienie powstania i rozwoju w ludzkości wiary w Boga.

Równie ważnym co zewnętrzna forma religii jako wielkości historycznej jest jej urzeczywistnienie się w jednostce ludz-

kiej i w życiu grupowym ludzi. Tym zajmuje się psychologia religii, zarówno indywidualna, jak i kolektywna, zbiorowa. Zbadanie zarówno historycznej, jak i psychologicznej formy religii umożliwia następnie podjęcie się zadania krytycznego uchwycenia istoty religii. Tutaj pytanie zasadnicze dotyczy prawidłowych form, w jakich religia się przejawia. Odpowiedź na to pytanie jest możliwa tylko na drodze porównawczego rozpatrzenia różnych historycznych i psychologicznych faktów, zjawisk i idei. Praca ta należy do zakresu religiologii porównawczej, względnie porównawczej historii religii czyli typologii religii oraz fenomenologii religii czyli nauki o zjawiskach i ideach religijnych. Wynikiem ich jest uchwycenie empirycznej istoty religii.

Religia ma także oprócz swej istoty empirycznej, doświadczalnej, spostrzegalnej, także istotę metafizyczną. Wypracowanie tej należy do filozofii religii, której chodzi o istotę i prawdę religii w sensie normatywnym.

Nauka współczesna ten klasyczny podział ciągle modernizuje. Obecnie na znaczeniu zyskuje też pełnoprawna dyscyplina socjologii religii; znacznie autonomizują się kierunki metodologiczne i szkoły teoretyczne. Etnologia, w swych początkach mocno związana z historią religii, zdołała wykształcić jako własną wyspecjalizowaną dyscyplinę naukową etnologię religioznawczą.

II. Religia jako przedmiot historii religii

Historia religii ma więc do czynienia, najogólniej rzecz biorąc, z życiem religijnym. Gdzie zaś chodzi o zbadanie życia, tam trzeba podchodzić zarówno z psychologicznego jak i filozoficznego punktu widzenia, chociaż zasadniczo będziemy w naszej wędrówce myślowej podchodzić do nasuwających się problemów z punktu widzenia historycznego - jakie było w ciągu wieków i tysiącleci życie religijne, stanowiące tak niezmiernie ważną wielkość i wartość w świecie ludzkości i człowieczeństwa. Życie religijne jako przedmiot naszej gałęzi wie-

dzy jest historycznie danym, obiektywnym stanem faktycznym, obiektywną rzeczywistością. Posiada ono jedną cechę szczególną, która utrudnia jej zbadanie. Jest ono czymś nie tylko zewnętrznie obiektywnym. Do niedawna ułatwiano sobie badanie życia religijnego mniemaniem, że historia religii wyczerpuje swoje zadanie przez proste zestawienie i opis tego, co w zakresie religii jest zewnętrzne - obiektywnie danym, więc np. panteon jakiegoś systemu religijnego, różne postacie bogów, mity o nich lub kult, jaki w danej religii był odprawiany. Dziś wiadomo, że to jest tylko uzewnętrznieniem się religijności. Nie znaczy to, że mity, kult, szeregi bogów nie odgrywały niegdyś żadnej roli w życiu religijnym, a obecnie przy badaniu danej religii i że można je pozostawić na uboczu jako coś bezwartościowego dla nowoczesnej ściśle naukowej religiologii. Uzewnętrznienie się wewnętrznej treści religii jest nieodzowne, jest manifestacją wewnętrznej religijności. Religia zawsze doprowadza do takiego uzewnętrznienia się jej życia, do powstania religijnych wyobrażeń, podań, mitów i obrzędów. Sama zaś religijność, czyli religia z punktu widzenia subiektywnego, polega na pewnych określonych poruszeniach zarówno rozumu, jak i wyobraźni, uczucia i woli.

Na wszystkich swoich szczeblach rozwojowych religia występuje jako osobisty stosunek człowieka do świata nadzmysłowego. Zadaniem historii religii jest więc uchwycenie i przedstawienie historycznych przejawów tego stosunku. Historia religii, poprzez kultowe uzewnętrznienie się religii, dociera do sfery subiektywnej, śledząc odczucia religijne czynne przy tych zewnętrznych przejawach religii. W tym punkcie styka się historia i psychologia religii, przygotowując i dostarczając dla tej drugiej materiał poglądowy z dziejów religii. Stosuje więc i łączy dwie metody pracy: najpierw w badaniu historycznym gromadzi wiadomości o ideach religijnych i o faktycznym stanie wiary religijnej, poglądów religijnych, obrzędów i działań religijnych, następnie zaś stara się dociec, co przez te wyobrażenia, poglądy i obrzędy człowiek religijny rozumie, co przy ich stosowaniu czuje i jakie żywi nadzieje. W szczególności zaś zmierza do tego, by wszystkie te psychiczne poruszenia po-

jąć jako religijne, tzn. odnoszące się do stosunku do świata nadzmysłowego.

By sprostać temu zadaniu trzeba najpierw ustalić, czym jest w ogóle religia, jakie zjawiska i przejawy życia rozumowego, uczuciowego, emocjonalnego wchodzą w rachubę jako przedmiot historii religii. Rzecz ta bowiem nie jest prosta i nastręcza szereg trudności. Pojawiają się tutaj często dwa zasadnicze błędy - pierwszym jest niedostrzeganie religii tam,gdzie ona istnieje, a drugim jest podawanie za religię czegoś, co z religią faktycznie niewiele ma wspólnego.

Pierwszy błąd popełniano uważając jakiś nowo odkryty szczep ludzki za bezreligijny, nie mający żadnej religii, co zresztą przeważnie po bliższym zbadaniu prostowano. Trzeba pamiętać, że ludy pierwotne są bardzo skryte i podejrzliwe, jeżeli chodzi o wyjawienie przed obcymi najtajniejszych swych stanów psychicznych i zwykle trzeba długiego czasu na to, by otwarły przed obcymi tajniki swych dusz. Nie należy też do religii prymitywnych przykładać zbyt wysokiej miary. Wreszcie nie każda religia, szczególnie religia prymitywna, polega na kulcie zewnętrznym i brak tegoż nie decyduje jeszcze o tym, że dany szczep i lud nie ma żadnej religii.

Drugim błędem popełnianym przy zaszeregowaniu pewnych zjawisk psychicznych do dziedziny zjawisk religijnych jest ten, że uważa się za religię to, co nie dorasta do poziomu religii, lecz stoi poniżej tego poziomu. Jeżeli religią jest osobisty stosunek człowieka do mocy czynnych w świecie ponadzmysłowym, to można by zaliczyć do niej te prymitywne stany psychiczne czy działania, które określa się zwykle jako magię. Trzeba tu jednak poczynić następujące zastrzeżenia:

a) opinia, że magia jest podstawą, z której ostatecznie wyrosła religia, prowadzi do stwierdzenia, że magia jest najniższym stopniem religii. Jest faktem, że istotnie magia w niezliczonych formach jest stosowana u ludów pierwotnych. Z tego jednak nie wynika jeszcze i wyniki badań etnologicznych nie pozwalają na wysnuwanie takich wniosków, że było niegdyś takie stadium, na którym istniała tylko magia. Jest raczej tak, że wszędzie istnieje obok magii inna jeszcze postawa du-

chowa, którą można nazwać religią w ścisłym słowa znaczeniu. Główny reprezentant tzw. teorii magistycznej, Frazer, przyjmował, że magia jest bezpośrednią poprzedniczką religii,że człowiek najpierw starał się opanować wrogie siły wokoło siebie i urzeczywistnić swoje życzenie przez praktyki magiczne, następnie zaś, zawiedziony w swoich oczekiwaniach, polecał swoje sprawy zmyślonym mocom, demonom, z których wreszcie wykształciły się bóstwa, a potem postacie bogów: Teoria Frazera okazała się błędna: mag-czarownik nie darzy żadnej istniejącej p o z a n i m mocy zaufaniem, w ogóle nie zdradza ochoty, przynajmniej w pospolitszych rodzajach magii, do przyjęcia istnienia takich mocy. Mag jest raczej przekonany, że on sam panuje nad siłami przyrody tak samo wszechwładnie i skutecznie, jak np. nad swoją laską czy innym przedmiotem. Przyborów magicznych używa tylko jako środków pomocniczych, przy pomocy których wyzwala na zewnątrz swoją własną siłę i to ona jest w jego działaniach czynna i skuteczna. Tylko tam, gdzie magia łączy się z religią, istniejącą niezależnie od niej, dołącza się wyobrażenie, że również bogowie dysponują mocą magiczną. Teoria Frazera nie bierze pod uwagę, że historyczny stan faktyczny wykazuje do dnia dzisiejszego istnienie magii na wszystkich szczeblach kultury i że już choćby z tego powodu nie można mówić o odwróceniu się zawiedzionego człowieka od magii, a skierowaniu swej uwagi ku demonom, duchom, bogom. Wszak magię można napotkać na każdym szczeblu kultury, nawet wśród europejskiego, chrześcijańskiego społeczeństwa, a w wielkich religiach kulturalnych starożytności stanowiła ona nie jakąś starszą warstwę dolną, ale jakby warstwę górną, która wdarła się do organizmu życia religijnego. Przede wszystkim zaś nie uwzględnia ta teoria zasadniczej różnicy między duchową postawą maga-czarownika, opartą na egoizmie i przekorze, a postawą duchową człowieka religijnego, opierającą się na pokorze i oddaniu się.

b) zapoczątkowana przez Tylora teoria animistyczna upatruje istoty religii już na najniższym jej szczeblu, tj. w wierze w demony względnie w świat duchów (anima), powstałych ze zobiektywizowania duszy śniącej. Z obserwacji ustania ruchu po śmierci, z całego szeregu wniosków na temat pierwiastka duchowo-

wego w człowieku i poza nim. Wyobrażenie istniejących poza ciałem dusz czy demonów dało początek wierze w bóstwa, a więc za polidemonizmem przyszedł politeizm, wreszcie w dalszym rozwoju doszło do uznania jednego tylko boga - do monoteizmu. Według tej teorii religia jest wyjaśnieniem pewnych procesów psychicznych. Religią należy nazwać już stosunek człowieka do wyobrażeń sennych, w których żyje lub do dusz zmarłych krewnych albo przyjaciół. Teoria animistyczna wywodzi religię ze stosunku do własnej duszy, pogrążonej we śnie lub do dusz zmarłych.

III. Istota religii i jej znaczenie dla życia

Jerzy Wilhelm Fryderyk Hegel (1770-1831), czołowy przedstawiciel XIX-wiecznego idealizmu, określił swoje stanowisko wobec religii i jej znaczenie dla swego życia w słowach: "religia jest niedzielą mego życia". Nie jest to definicja religii i określenie to nie może uchodzić za ścisłe z naukowego, filozoficznego punktu widzenia. Z drugiej jednak strony nie można nie przyznać tym słowom słuszności, jeżeli chodzi o ujęcie stanowiska człowieka religijnego wobec religii, zwłaszcza tej, którą sam wyznaje. Zgodzi się na nie każdy, dla kogo religia przedstawia zasadniczą wartość w życiu duchowym i dla kogo niedziela nie jest dniem zwyczajnym, ale dniem świętym, jakby szukaniem i znalezieniem u Bożych ołtarzy takiego ratunku i schronienia, jakiego w starożytności szukali tam i znajdowali wszyscy ścigani i prześladowani. W tych słowach Hegla dźwięczy nuta wspomnienia o starożytnym prawie azylu: religia podnosi człowieka wzwyż i udziela mu pożądanego schronienia przed naporem przeciwności życiowych.

Lecz to co powiedział Hegel o religii jest tylko osobistym sądem wartości, oceną z osobistego punktu widzenia roli i znaczenia religii tylko dla siebie samego. Chociaż więc osobisty stosunek do religii ma przy jej ocenie pierwszorzędne znaczenie, jednak jeśli idzie o naukowe zbadanie jej istoty trzeba ująć rzecz obiektywnie i dojść do pewnej jej definicji.

Religię definiowano dotąd najróżnorodniej. Różnorodność ta pochodzi stąd, że badacze ujmując w definicji istotę religii, myśleli już od razu o "prawdzie religii" i dlatego mianem religii określali tylko to, co sami uważali za jedynie słuszne. Tymczasem, by określić istotę religii, trzeba uwzględnić wszystkie dotychczas ujawnione jej formy, nie tylko religii oficjalnych, ale i nieoficjalnych, pierwiastki wiary ludowej, przesądów i zabobonów, w których niejednokrotnie tkwi jeszcze pierwotna religia. Aby na drodze religijno-historycznego porównania wskazać szczególne znamiona wszystkich religii, trzeba znajomości poszukiwanego, choćby najogólniejszego, pojęcia religii. Jeżeli bowiem z wielości historycznych zjawisk i przejawów religii chcemy wydobyć jej zasadniczą istotę, to trzeba wiedzieć, co to jest religia. Określeń tych nie brak. Dla przykładu podamy kilka:

"Religia to odniesienie się do świata ponadziemskiego, a więc z jednej strony określone przez wiarę wkraczanie nowej, całkiem odrębnej rzeczywistości w sferę ludzkiego życia, z drustrony wszechstronne i dobrowolne otwarcie się całej ziemsko-ludzkiej rzeczywistości dla świata absolutnej normy i absolutnej wartości" (Steffes) lub też:

"Religia to stosunek człowieka do świata górnego, od którego człowiek czuje się zależnym, pod którego ochroną spodziewa się być bezpieczny, a który uchodzi dlań za cel tęsknoty" (Wobbermin), albo:

"Religia to stosunek do jakiejś mocy, ujętej albo osobowo, albo nieosobowo, duchowo lub materialnie, moralnie lub czysto dynamicznie" (van der Leeuw).

Na temat najczęściej używanego określenia religii jako "stosunku" trzeba jednak zauważyć, jak to czyni W.Bruhn, że jest to jedno z bardziej pustych pojęć, nie będących w stanie oddać i wyrazić tej rzeczywistości, o którą wszak w religii chodzi, czy to z subiektywnego, czy z obiektywnego punktu widzenia. Jeżeli oceniać te definicje, należy zauważyć, że ujęcia Steffesa i Wobbermina jako zbyt specjalne nie dadzą się zastosować do wszystkich religii, zaś ujęcie van der Leeuwa, który chce spełnić ten postulat i uwzględnić nawet najniższe

formy religii, jest nieścisłe, bo zamienia formę z treścią. Mówi on o mocy, która ma być treścią, a jest tylko formą, tzn. w definicji stoi tam, gdzie ma być wymieniona Najwyższa Potęga, o którą chodzi w stosunku religijnym. Można bowiem mówić o mocy jako formie jakiejś istoty, a nie o samej tej istocie jako mocy, gdy interesuje nas treść. Clemen chcąc ustrzec się tych błędów podaje najogólniej sformułowaną definicję religii jako wiary w moce nadnaturalne i odpowiadające tej wierze postępowanie, przy czym jednak rozróżnia trzy bardzo ważne elementy każdej religii, mianowicie: teologię, mitologię i magię. Clemen traktuje je jako czynniki w religii nie pierwotne,lecz pochodne. Tymczasem według etnologii, która przy ustalaniu pojęcia religii ma głos stosunkowo ważki, wiara, mitologia i jej młodsza odrośl - teologia - oraz kult, który się rozwinął z działań magicznych, stanowią nierozdzielną całość. Dlatego też Achelis mówi, że na pojęcie religii składa się wiara, mitologia i kult, splecione w nierozdzielną, organiczną jedność i stwierdza, że jeżeli ktoś wydzieli jeden z tych pierwiastków jako nieistotny, to znaczy, że nie uwzględnia uczciwie wszystkich faktów i podąża wedle własnych skłonności i upodobań dogmatycznych.

Etnologowie i psychologowie religii stawiają między innymi postulat, by podobnie jak każdy inny twór ducha ludzkiego i religię rozpatrywać z dwojakiego punktu widzenia: indywidualno-psychologicznego i społeczno-psychologicznego. Indywidualno-psychologiczne rozpatrywanie religii doprowadzi do wniosku, że religia wyrosła na gruncie odczucia nędzy, ucisku i naporu, jakie na dusze ludzkie wywierał od samego początku groźny świat zewnętrzny i jakie, mimo wszystkich technicznych zdobyczy czasów nowszych, ciągle jeszcze wywiera. Jednocześnie religia jest próbą ucieczki od rozgwaru bytu ziemskiego do wyżyn spokojniejszych i jaśniejszych. Jest także jedyną drogą wiodącą do rozwiania przygnębienia, przynajmniej na jakiś czas, jest próbą rozwiązania niepokojących zagadek życiowych. Z tego też punktu widzenia powołuje do życia religię, mającą jądro w uznawaniu jakkolwiek bądź pojętego Boga jako nadludzkiej, ponadświatowej rzeczywistości. We wszystkich wszak obrazach,

jakie maluje nieodłączna od religii mitologia narodów, objawia się niepokonane dążenie człowieka do zjednoczenia się z bóstwem. Tutaj następuje już choćby tylko w odległej, nierealnej fizycznie wizji, wyzwolenie: jednostka pogrąża się w boskości, męczący duszę kołowrót życia na chwilę bodaj zatrzymuje się i następuje punkt szczytowy przeżycia religijnego - odczucie wyzwolenia. Tak na przykład jest w mistyce, tej formie religii, która jednak nie jest dostępna dla wszystkich. Ale i ci, którzy nie mają predyspozycji do stanów mistycznych, lecz przeżywają swoją religię trzeźwo, zwyczajnie religijnie czujący ludzie, mają w sobie pęd, by uciec, wyzwolić się z ciasnych więzów i pęt doczesności i znikomości, a dotrzeć do świata rzeczywistego bytu. Można mieć nawet wyraźną świadomość własnej wartości, a mimo to zwątpić, nie tylko pod naporem wzniosłości otaczającej przyrody, ale i z powodu nędzy i cierpienia, jakie na każdym kroku napierają na człowieka, gdyby nie było religii. Jest ona tą mocą, która zaspokaja tęsknotę za wydostaniem się z dręczącej nędzy życia, za znalezieniem skutecznej ochrony przed wszystkim, co człowiekowi wrogie, ale także nadaje życiu ludzkiemu wyższą wartość i właściwy sens jako droga prowadząca od tego, co względne, do tego, co istotne. Z tego punktu widzenia dużo momentów słusznych ma w sobie definicja Haralda Höffdinga, autora "Filozofii religii", że "religia jest wiarą w zachowanie wartości" oraz Ignacego Chrzanowskiego, który powołując się właśnie na Höffdinga, nazywa religię "stwierdzeniem i odczuwaniem najwyższych wartości życia oraz dążeniem do ich zachowania".

Religia ujmowana z punktu widzenia psychologii społecznej jest jednym z najpotężniejszych czynników kultury, jaki w ogóle jest znany, tak potężnym, że niejednokrotnie całym epokom nadaje swoje szczególne piętno, pewien zasadniczy charakter, określa losy całych narodów i społeczeństw, a nawet zmienia zewnętrzny wygląd krajów. Już to proste spostrzeżenie,że tłumaczenie ludzkich ideałów życiowych przez religię zależy zawsze od ogólnego duchowego poziomu ludów, mających te ideały realizować, dowodzi, że istnieje bezpośredni związek między tymi czynnikami - religią i kulturą.

Religia ma więc zarówno dla jednostki, jak i dla całych społeczeństw pierwszorzędne znaczenie. Sankcjonuje kulturę jako wyraz przezwyciężenia natury, afirmuje wartości ludzkiej osobowości na drodze do rozwiązania dręczących człowieka zagadek. Z tego powodu jest dużo słuszności w stwierdzeniu Achelisa, że "gdyby zostały rozwiązane wszystkie problemy na niebie i na ziemi, gdyby nie było tutaj, na ziemi, trwogi i nędzy, sprzeczności i walk, zawodów i pomyłek, biedy i utrapienia, nie mówiąc już o właściwym złu, to nastałby może kres dla wszelkiej religii, bo nie byłoby potrzeby walki, potrzeby wyzwolenia, potrzeby szukania odpowiedzi na niepokojące pytania. Dopóki jednak skończone i przemijające indywidua tkwią w nieskończoności Wszechświata, którego tajemnicy nawet w przybliżeniu sobie wyobrazić, tym mniej pojąć nie możemy, dopóty pozostanie religia nienaruszalnym dobrem ludzkości na wszystkich jej szczeblach rozwoju. A ponieważ na ustanie tych zagadek się nie zanosi, przeto o los religii można być spokojnym".

IV. Religia a kultura

Kultura stanowi jeden z dwóch zasadniczych czynników składających się na całokształt życia świata i życia tego, kto w tym świecie żyje świadomie - człowieka. Czynnikiem drugim jest natura-przyroda. Naturą jest wszystko w świecie wokoło nas i wszystko w nas, co powstaje, istnieje i rozwija się bez naszego wpływu, ale zostało powołane do istnienia przez inną Przyczynę, a rozwija się mocą praw, przez tę Przyczynę w nie włożonych. Kulturą zaś jest wszystko to, co człowiek w naturze lub ponad naturą, świadomie i w zapatrzeniu w pewien cel lub jako wyraz swej wewnętrznej treści stwarza, a czego w samej naturze nie znajduje. Korzysta przy tym z istniejącej w naturze materii, włożonych w nią praw fizycznych i tkwiących w sobie sił duchowych, ale sam musi włożyć w tworzenie kultury ważną część swojego jestestwa w postaci pracy fizycznej, a zwłaszcza duchowej, urzeczywistniając przez kulturę szczególne możliwości ludzkiego rozumowo-duchowo-moralnego życia. Róż-

niocując jestestwo ludzkie na trzy główne składniki: rozum, uczucie i wolę, wyodrębniamy trzy główne dziedziny kultury: dziedziny wiedzy, sztuki i moralności, do których jako dopełnienie dołącza się czwarta - dziedzina religii. Ma ona obok obiektów tamtych dziedzin w postaci naczelnych wartości, które w nich znajdują swe ucieleśnienie: prawdy, piękna i dobra, swój własny obiekt jako urzeczywistniającą się w niej wartość. Jest to świętość - sacrum, przy czym jednak wszystkie te dziedziny są ze sobą ściśle związane i jedna bez drugiej nie może się obejść. Wzajemny ich stosunek do siebie nie jest jeszcze bez reszty wyjaśniony - jedno jest pewne, że pełny rozkwit każdej z nich jest uwarunkowany przez harmonijne i równoległe zaangażowanie wszystkich trzech stron ludzkiego jestestwa wewnętrznego (rozumu, uczucia oraz woli).

Im dalej cofamy się w czasie, tym ściślej zespolone są ze sobą kultura i religia. Obyczajowość, prawo, handel, rzemiosło, sztuka, wiedza występują wyłącznie w świetle pojęć religijnych. Nawet zwyczajne, tzw. "szare" życie, nosi na sobie stempel religijny - więcej jeszcze, nawet zaspokajanie potrzeb życiowych (odżywianie się, stosunki seksualne itd.) pozostają pod wpływem wyobrażeń religijnych. Zdanie to nie traci nic ze swej aktualności nawet, gdy w stosunkowo wczesnym okresie historii Egiptu, spotykamy za VI dynastii dokumenty przedstawiające pewne polityczne i społeczne wydarzenia, które tylko pośrednio pozostają w związku z życiem religijnym. Wszędzie, we wszystkich mitologiach, przejście od koczowniictwa do stanu osiadłego, a więc od pasterskiej do rolniczej formy bytowania, dokonuje się na wyraźny zew i pod auspicjami Boga. Na tej podstawie powstały tajemnicze, a głębokie w swej treści misteria, które z kolei stały się gruntem dla sztuki i poezji. Nawet w racjonalistycznych Chinach konfucjańskich władca orał na wiosnę pierwszą skibę, a czynność ta nosiła wyraźny charakter aktu religijnego. Z tym wiąże się dalej, jak wskazuje np. mitologia rzymska, uregulowanie kwestii własności prywatnej, więc podział pierwotnego wspólnego mienia gromady na części, będące już własnością osobistą. Był to więc z kulturowego punktu widzenia ważny krok w kierunku innej organizacji

życia. Wszelka władza polityczna od niepamiętnych czasów opiera swoje uprawnienia, wpływ i znaczenie na wyobrażeniach religijnych. Naczelnicy rodów, królowie i władcy są pierwotnie zastępcami i przedstawicielami bóstwa, dlatego są nietykalni, wyposażeni w nadnaturalną mądrość, więc i nieomylni w swych wyrokach. Niejednokrotnie pochodzą bezpośrednio od bogów i są z nimi identyczni względnie spokrewnieni. Bieg tej idei niedwuznacznie odsłania stopniowanie się boskości w dół poprzez ideę bohaterów - herosów. Prorocy, pomazańcy boży, są jednocześnie twórcami lub objawiają nowy ład, nowe prawa, które swój rys szczególnej świętości, a co za tym idzie i charakter czegoś bezwzględnie obowiązującego zyskują tylko na mocy uzasadnienia religijnego. Stosunek religii do moralności poucza, że także tradycyjne, a nieraz i samowolnie wprowadzone przykazania i instytucje zyskiwały powszechną ważność dopiero na podstawie bezpośredniego odniesienia ich do woli boga. Oczywiście nie obeszło się bez tego, że nieraz żądna władzy hierarchia wyzyskiwała te momenty dla swoich tylko celów. Sztuka jest bliską krewną religii. Najstarszymi utworami poetyckimi są hymny na cześć bogów, niezależnie od tego, jakie motywy - czy czysto duchowe, czy materialne - skłaniały piewcę do ułożenia i wyśpiewania takiego hymnu. Tutaj w jednej linii należy postawić Greków, Hindusów i ludy prymitywne. Tak samo ma się rzecz z muzyką, nie inaczej z tańcem. Na tym samym podłożu wyrósł teatr grecki. Plastyka zaczęła kwitnąć i nabrała poważnego, idealnego rysu, gdy genialni mistrzowie zabrali się do przedstawiania bogów, stawiając swoją sztukę i umiejętności na usługi kultu. Z pewnym ograniczeniem to samo można powiedzieć o architekturze. Wzajemne jest oddziaływanie tych dziedzin: religii na sztukę i odwrotnie, bo i tak trzeba tę sprawę rozważać. Sztuka zdolna jest swoim urokiem i czarem wpłynąć uszlachetniająco na uczucia religijne - jak i religia przez podsunięcie pewnego typu idealnego może uchronić sztukę od płytkości ujęcia i surowości formy. Wzajemne oddziaływanie tych dziedzin jest więc korzystne dla obu, choć z drugiej strony może tkwić w tym i pewne niebezpieczeństwo, zwłaszcza dla sztuki, jeżeli popadnie w niewolę narzuconą jej przez nieświa-

domą swego prawdziwego powołania hierarchię. Takie przypadki nie są jednak w stanie obalić tezy o pierwotnym zasadniczym związku między obu czynnikami. W dalszym rozwoju dziejowym dochodzi do rozluźnienia się tych związków, jeżeli z biegiem czasu przerodziły się one w gniotące pęta. Dopiero powolne różnicowanie jest znów w stanie wprowadzić w miejsce pierwotnego chaosu samodzielność obu dziedzin, która dziś wydaje nam się jedynie usprawiedliwiona i zrozumiała sama przez się. Początkowo bowiem właśnie, co trzeba mieć stale na uwadze, życie polityczne i moralne stanowiło jedną nierozdzielną całość - jest rzeczą bardzo interesującą śledzić historycznie i psychologicznie próby samodzielności tych prądów duchowych. Również wiedza ścisła nie może zataić tych pierwotnych związków, jakie łączyły ją z religią. Najjaskrawiej występuje to na jaw przy astrologii, matce późniejszej astronomii. Pierwszymi reprezentantami każdej z dziedzin wiedzy ścisłej i wyłącznymi stróżami naukowych oraz technicznych zdobyczy i tajemnic byli kapłani. Medycyna wyrosła wszak z tego, co ongiś u ludów pierwotnych praktykował kapłan-czarownik. Pismo powstało z religijnych znaków obrazkowych. Z teologii, z kapłańskiej spekulacji o bogach i ich stosunku do ludzi, wespół z poglądami kosmogonicznymi, wyrosła filozofia, którą - jak powiada Cycero - dopiero Sokrates ściągnął z nieba na ziemię. Pierwotnie myśl ludzką rozbudzało pytanie o najwyższą istotę - pytanie, które spotykamy nawet u stosunkowo nisko stojących ludów prymitywnych. Aż do dnia dzisiejszego zaznacza się ten związek w ścisłym stosunku zachodzącym między filozofią religii z metafizyką i psychologią. Idea Boga reprezentuje z jednej strony odbicie całego duchowego życia danej epoki, z drugiej zaś strony wpływa na nie w pewnym określonym kierunku. Można to zaobserwować bardzo wyraźnie np. w rozwoju monoteizmu izraelskiego. "Homines religiosi" i prorocy w Izraelu uzasadniali swoje ideały i idee częstokroć w opozycji do swoich współczesnych, wytyczając szlaki następnym okresom historii religii swojego ludu. Niemniej decydująco zaważył rozwój religijny na życiu Persji i Indii (zwłaszcza brahmanizm). Losy mieszkańców tych ziem są nierozdzielnie związane z rozwojem ich religii. Bardzo powoli

zostaje uzależniona religia od państwa i odwrotnie, państwo od religii. Przez długi czas jedna wielkość oczekuje i żąda nieraz od drugiej poparcia i pomocy - religia oczekuje pomocy "ramienia świeckiego", a państwo uosabiane we władcy poparcia hierarchii, by zapewnić swoim nakazom większy autorytet. Jeżeli chodzi o stosunek moralności do religii, to trzeba najogólniej stwierdzić, że pierwotna jedność tych dwóch dziedzin dopiero późno i bardzo powoli zostaje zerwana. Początkowo nie było zróżnicowania między nimi tak dalece, że często doktryna religijna, dogmat i kult określały w ogóle moralne postępowanie, a najwznioślejsze wyobrażenia o istotach boskich łączyły się z poglądami z etycznego punktu widzenia jeszcze niewystarczającymi, jak choćby w religiach etnicznych grup polinezyjskich. Powyższa sprawa nie jest równoznaczna z zaprzeczeniem uzależnienia religii od każdorazowego poziomu kulturowego. Najwyraźniej występuje to na jaw w stwierdzonym nieraz zjawisku, że zależnie od ogólnego rozwoju duchowego zmienia się też charakter poglądów religijnych. Rozszerzenie horyzontów umysłowych wyklucza już pierwotne uwielbianie przyrody i potężnych żywiołowych, elementarnych jej sił; lepszy wgląd w bieg natury pozbawia mity ich pierwotnej barwy, a mechanistyczny obraz świata zsadza z tronu potężnych i wszechwładnych bogów systemów politeistycznych.

Z drugiej strony religia, a właściwie jej rzecznik - instytucjonalnie zorganizowany stróż i wykonawca jej działań, tj. hierarchiczne kapłaństwo, stawiało przeszkody i ograniczało wolność badania naukowego. Postulaty wyższej moralności zwalczało różnymi sposobami - że wspomnimy tu choćby indeks ksiąg zakazanych, przysięgę antymodernistyczną i inkwizycję. Nie są do przyjęcia i uznania dla nowoczesnego światopoglądu dzielenie świata na trzy sfery - niebo, ziemię i piekło - usankcjonowane przez Kościół dziedzictwo starożytnego świata, wyprowadzanie i przypisywanie chorób działaniu czarów demonów lub upiorów, palenie na stosach czarownic czy innowierców; są to tylko poważne regresy przezwyciężonej już dzisiaj ciasnoty doktrynalno-dogmatycznej. W tych jednak przypadkach mamy do czynienia nie z samą tylko czystą religią, a raczej z jej rzecz-

nikiem, żądną władzy i wpływu hierarchią, która często wykorzystuje religię i religijność jako środki własnej polityki, by łatwiej osiągnąć swoje, często świeckie, ziemskie cele. Powszechny ideał humanitaryzmu przeforsowała raczej filozofia aniżeli religia i teologia i - co trzeba tu bezstronnie stwierdzić - właściwie w opozycji do kierunku ściśle kościelnego. Mimo to, bez wątpienia specyficznie chrześcijańskie, a więc wyrosłe na gruncie religii, jest prawo ogólnej, powszechnej miłości bliźniego, choć tak często służy właśnie chrześcijańskiej religii i chrześcijańskiego Kościoła prawo to deptali. Dlatego należy bez zastrzeżeń podtrzymać postulat zgody między religią a kulturą - zgody wyrażonej w pojęciu wzajemnego ich oddziaływania na siebie. Tylko wtedy, gdy się świadomie przekracza jasno i wyraźnie pociągnięte granice między obu dziedzinami - gdy religia chce zadać gwałt nauce przez swoje ujęcia doktrynalne - dochodzi do tragicznego w skutkach spięcia, a nawet starcia między wiarą a wiedzą, do walki, która ani jednej, ani drugiej stronie nie przynosi żadnego pożytku, a tylko same szkody i porażki.

V. Dzieje religiologii

Religiologia we wszystkich swoich działach jako nauka zajmująca się wszystkimi przejawami życia religijnego jest nauką stosunkowo młodą. Datuje się dopiero od końca XVIII i początków XIX stulecia. Ale i przedtem interesowano się niektórymi zagadnieniami tej dziedziny wiedzy. Historia religii jest niemal tak dawna, jak ogólniej pojęta nauka historii. Wiadomo, że pierwszymi historykami byli Grecy. Objęli oni siedziby po Trakach i Pelazgach, których religie pozostawiły na późniejszym terytorium greckim swoje ślady. Zabierając się do kreślenia swoich dziejów, historycy greccy zamieszczali w swoich dziełach krótkie wzmianki, bardzo dla nas cenne, o pozostałościach religii swoich poprzedników. Jako dobrzy żeglarze i handlarze Grecy utrzymywali komunikację z ościennymi krajami i zwiedzali niejeden z nich, stykając się tam z różnymi formami religii,

które potem opisywali. Zainteresowanie Greków religiami w ogóle można by podzielić na trzy okresy:

I. mitoczno-poetycki, okres naiwnego zbierania mitów za Homera i Hezjoda;

II. filozoficzny, w którym zaznacza się już refleksja i czasami ostra dyskusja o prawdzie czy nieprawdzię religii;

III. pragmatyczny, oznaczający początek krytyki i sceptycyzmu.

Z okresu pierwszego jako podstawowe źródła poznania religii greckiej pochodzą eposy Homera - "Iliada" i "Odyseja", zwane po prostu Biblią pogańskiej Grecji oraz dzieła Hezjoda - "Prace i dni" (Erga kai hemerai) i "Teogonia". Na drugi okres zainteresowań greckich zagadnieniami religijnymi przypada działalność filozofów jońskich Talesa i Heraklita, którzy wyjaśniają mityczne pierwiastki zasadnicze jako moce naturalne, podczas gdy Pitagoras, Ksenofanes, Empedokles, Demokryt, a potem Platon i Arystoteles występują stanowczo przeciwko mitom i domagają się jakiejś wyższej, czystej religii, która może być różna, zależnie od stanowiska filozoficznego. Dwaj ostatni wymienieni filozofowie przyjmują u podstaw wszechrzeczy jakąś zasadniczą inteligencję i reprezentują teorię degeneracji, przyjmując, iż niegdyś religia była czystsza i wyższa. Jeśli chodzi o ujęcie ściśle historyczne, to w wieku V a. C. Hekataios z Miletu zaznajomił się w czasie podróży z religiami małoazjatyckimi, egipską, babilońską i perską, nawet z religiami plemion żyjących w obecnej południowej części Związku Radzieckiego. Także w V wieku Herodot z Halikarnasu, autor na wielką skalę zakrojonych "Dziejów", przekazał niemało materiału, dotyczącego zwłaszcza religii egipskiej, choć posiadane informacje potraktował w sposób mało krytyczny.

Podbój przez Aleksandra Macedońskiego współczesnego mu świata stworzył nowe i wielkie w tej dziedzinie możliwości. Rezultatem stosunków kulturalnych i literackich po Aleksandrze były dzieła Berososa, babilońskiego kapłana (ok. 280 r. a.C.), który podał szereg ścisłych i cennych wiadomości o religii babilońskiej, Megasthenesa o Indiach, Hekataiosa z Abdery o Hiperborejczykach (tj. o ludach północnych) i Manethona o Egipcie, zwłaszcza o kulcie Serapisa, którego był wielkim entuzjastą.

Trzeci wydzielony tu okres zainteresowań Greków kwestiami religijnymi, to czas upadku religii i obyczajów, sprzyjający postawie krytycznej i sceptycyzmowi, z jednoczesnym podkreślaniem tzw. pragma, czyli etyki życia codziennego. Wysuwają się tutaj dwa kierunki - epikureizm i stoicyzm, z których tylko ten drugi ma pewne znaczenie dla życia religijnego. Stoicyzm kładzie duży nacisk na moralność, ascezę i karność, a religię stara się wyzwolić od zbędnego i szkodliwego balastu mitów. Stoicyzm stwarza pojęcie "polionymii" bogów, czyli stoi na stanowisku, że różne imiona bogów są właściwie tylko różnymi określeniami jednego, jedynego Boga. Na poparcie tej tezy posługuje się stoicyzm bardzo śmiałą alegorezą, stosowaną zwłaszcza przez Apolodora z Aten. Na uwagę zasługuje także tzw. euhemeryzm, kierunek reprezentowany przez Euhemerosa (320 - 260), który w swoim dziele "Hiera anagrafe" pojmuje bogów jako królów i bohaterów - herosów czasów minionych. Metoda ta miała w starożytności wielu zwolenników. Imię tego twórcy jako tytuł służy wydawanemu u nas przeglądowi religioznawczemu.

Z pierwszych czasów ery chrześcijańskiej na uwagę zasługują dwa dzieła: Plutarcha "O Izydzie i Ozyrysie", ok. 100 r. a.C. i Lukiana "O bogini syryjskiej". Pierwsze z nich zawiera bardzo cenne wiadomości i późną redakcję egipskiego mitu i kultu Ozyrysa, Izydy i Horusa, drugie o kulcie syryjskim tzw. Matki bogów Cybeli. Oba dzieła pozostają pod wyraźnym wpływem współczesnej myśli filozoficznej. Plutarch jako stoik dopatrywał się w bogach zjawisk przyrody i starał się nawet w mitach odkryć jakiś głębszy sens; drugi - wolnomyśliciel i kpiarz - wyśmiewa i wydrwiwa pewne przejawy życia religijnego.

Sceptycyzmowi, który wtedy coraz wyraźniej zaznaczał się w odniesieniu do zagadnień religijnych, przeciwstawił się tzw. eklektyzm, zapoczątkowany przez Antiocha z Askalonu. Zwolennikami eklektyzmu byli dwaj wielcy Rzymianie: Marek Terencjusz Varro (116-27), autor 40 ksiąg o starożytnościach rzymskich, zawierających bardzo bogaty materiał dotyczący religii rzymskiej i Marek Tuliusz Cycero (106-43) autor dzieła "O naturze bogów", przedstawiający poglądy na sprawy religii różnych szkół filozoficznych.

Eklektyzm został znacznie zasilony przez coraz szerzej wdzierające się kulty ze Wschodu do Cesarstwa Rzymskiego: Cybeli, Mitry, Baala, Izydy itd. Ten synkretyzm nasuwał wiele problemów religijnych i religijno-filozoficznych, które rozpatrywano z różnych punktów widzenia, zależnie od kierunku filozoficznego. I tak np. neopitagorejczycy patrzyli na niższych bogów i demony istniejące obok Boga najwyższego jako na stworzenia. Stoicy raczej jako na zjawiska przyrody względnie emanacje - wyłonienia się Boga najwyższego. W każdym razie ten synkretyzm religijny doprowadził w ostateczności do bardzo daleko idącej tolerancji religijnej, dzięki której i chrześcijaństwo mogło rozwijać się swobodniej w Cesarstwie.

Przeciwko teoretycznemu synkretyzmowi i praktycznej tolerancji wystąpił zdecydowanie i ostro absolutny monoteizm młodego podówczas chrześcijaństwa, podkreślając w sposób nieprzejednany swoją wyłączność. W pierwszym okresie, aż do końca II wieku, zwracają się literaccy przedstawiciele chrześcijaństwa nie tyle przeciw pogaństwu ile raczej przeciwko żydostwu i gnostycyzmowi, powstałemu na gruncie synkretyzmu chrześcijaństwa, żydostwa i pogaństwa. Na czele tych autorów stoi Justyn Męczennik, a jego śladami kroczą Tacjan, Ireneusz i Hipolit. Przypisują oni powstanie pogańskiego wielobóstwa w znacznej mierze działalności demonów, powstałych według apokryficznej księgi biblijnej Henocha ze stosunków upadłych aniołów - synów bożych z córkami ziemskimi, por. Gen. 6,2nn. Niektóre pozytywne rysy i zalety pogaństwa są według nich plagiatem i zapożyczeniem z żydostwa, a częściowo wypływem rozsianych po wszystkich duszach tzw. logoi spermatikoi. Niedoskonałość żydostwa w nauce i kulcie opiera się na "kondenscendencji" Boga, czyli na zniżeniu się i przystosowaniu Boga do ludzkiej natury: Bóg może na pewien czas dopuścić i tolerować niedoskonałość. Ostatni z tego okresu, Ireneusz, wywodzi stąd także stopniowy rozwój objawienia, które wyszło od form niedoskonałych. Ale wszyscy ci przedstawiciele podkreślają z wielką mocą absolutny transcendentyzm chrześcijaństwa, dzięki któremu przewyższa ono wszystkie religie zarówno przez swój monoteizm, jak i przez nieubłaganą i nie uznającą żadnych koncesji i kompromisów czystość swej etyki.

W okresie drugim rozpoczyna się już walka pomiędzy pisarzami chrześcijańskimi a przedstawicielami pogaństwa, którzy początkowo odnosili się do chrześcijaństwa obojętnie i pogardliwie, a teraz powoli zaczęli się orientować, że siły jego znacznie się już wzmogły i przedstawiają dla pogaństwa znaczne niebezpieczeństwo. Spośród pisarzy pogańskich należy tu wymienić zwłaszcza neopitagorejczyka Celsusa, autora dzieła "Słowo prawdziwe" (Logos alethes, ok. 178 r. p.C.), który operując szeregiem konkretnych danych, wymierza bardzo mocne ciosy młodemu chrześcijaństwu. Na prośbę cesarzowej Julii Domny, żony cesarza Septimiusza Sewera, ok. roku 200 pisze sofista Filostratos życiorys sławnego proroka i cudotwórcy greckiego, Apoloniusza z Tyany, prezentując go jako postać idealną,wprost najszlachetniejszego wyrazicielа pobożności pogańskiej, przytaczając z jego życia szereg zdarzeń prawie że identycznych i pokrywających się z wydarzeniami z życia Jezusa Chrystusa. Chociaż więc o chrześcijaństwie nie wspomina, jednak każdy czytelnik mógł snadnie odgadnąć, że autor tego dzieła generalnie rozprawia się z chrześcijaństwem i stanowczo je zwalcza.

Do walki tej stanęli przedstawiciele chrześcijaństwa jako jego obrońcy w dwóch grupach - afrykańskiej i aleksandryjskiej. Do grupy pierwszej należeli Minucjusz Felix, Tertulian, Cyprian, później Arnobius, Lactantius i Juliusz Firmicus Maternus, autor dzieła "O pomyłce religii pospolitych" (De errore profanarum religionum, ok. 343-348 r.), gdzie autor wyjaśnia mity pogańskie euhemerystycznie lub jako przekształcenie, przekręcenie opowiadań biblijnych, a formułki pogańskich obrzędów sakralnych jako bezbożne naśladownictwo wypowiedzeń Pisma świętego. Pod koniec dzieła autor wzywa cesarzy do zburzenia świątyń i ołtarzy pogańskich. Spośród licznych pism Augustyna wchodzi tu w rachubę głównie niedokończone dzieło "O państwie Bożym przeciw poganom", w którym przeciwstawia izraelsko-chrześcijańską civitas Dei pogańskiej civitas terrena i z punktu widzenia tej ostatniej daje jak gdyby przegląd świeckich państw i fałszywych religii ludów głównych (ks. XVIII). Także w poprzednich księgach podkreśla wyższość chrześcijaństwa nad pogaństwem, zwłaszcza rzymskim. Nie pisze jednak obiektywnie,

lecz przesadza i zbyt ostro polemizuje, tak że dzieło to nie przedstawia większej wartości jako spolegliwe źródło historii religii.

Druga, aleksandryjska grupa bojowników chrześcijaństwa reprezentowana jest przede wszystkim przez przedstawicieli szkoły katechumenów w Aleksandrii, Klemensa i Orygenesa, doskonałych znawców filozofii świeckiej, mających nie tylko słowa potępienia, lecz i słowa uznania dla tego, co nie jest chrześcijańskie. Dzieła ich są utrzymane w tonie raczej pojednawczym. Orygenes kładzie duży nacisk na wewnętrzny sens każdego zewnętrznego aktu religijnego, bo dopiero ten wewnętrzny sens nadaje wartość aktowi religijnemu.

W tej zewnętrznie nierównej walce między pogaństwem a chrześcijaństwem rozpowszechniało się to ostatnie od poł. III w. coraz bardziej, stwarzając bardzo poważne niebezpieczeństwo dla pogaństwa, które musiało się przystosować do chrześcijaństwa, zarówno w doktrynie, jak kulcie i etyce. Zainteresowani w utrzymaniu ze względu na interes państwa pewnej równowagi cesarze rzymscy popierali te tendencje. W wyniku takiego stanu rzeczy powstały dwie religie - jedna na wschodzie, druga na zachodzie, ale obie rozpowszechniły się potem i w drugich połowach cesarstwa. Pierwszą jest manicheizm, drugą neoplatonizm. Manicheizm, założony przez Manesa czy Maniego, to mieszanina pierwiastków zaratustriańskich, buddystycznych, babilońskich, gnostycznych i chrześcijańskich - te ostatnie znać zwłaszcza w kulcie i organizacji. Mani głosił stare perskie zmaganie światła i ciemności jako treść historii - zmaganie, dla którego władający w słońcu Chrystus został człowiekiem i cierpiał. Drugim pocieszycielem i bojownikiem tej samej sprawy jest Mani. Manicheizm rozpowszechnił się także na Zachodzie, zwłaszcza zaś w północnej Afryce, gdzie zażarcie był zwalczany przez swego dawnego wyznawcę Augustyna, któremu też zawdzięczamy wiele informacji o tej religii. Manicheizm przedostał się także do Azji, do ludów asyryjskich, turko-mongolskich, a nawet do Chin. Na Zachodzie zbliżył się coraz więcej do chrześcijaństwa, a po jego ostatecznym zwycięstwie trwał w ukryciu, by ożyć poniekąd w średniowieczu w pomniejszych sektach chrześcijańskich.

O wiele groźniejszym aniżeli manicheizm wrogiem chrześcijaństwa był neoplatonizm, rozpoczęty przez Plotyna (204-270), który jednak chrześcijaństwa nie zwalczał. Plotyn głosił, że Bog to jedna, dobra Wszechistota. Z niej wyłania się - emanuje wszystko inne w coraz to słabszym nasileniu pierwiastka Bożego, zależnie od oddalenia od źródła boskości. Cnota ma uwolnić duszę od zmysłowości w celu umożliwienia jej powrotu do Boga. Boga poznaje się nie tylko w poznaniu intelektualnym, ale także przez wewnętrzne przeżycie. Modlitwa, ofiara, obrzędy mają w sobie magiczną moc zespalania z Bogiem i bogami (neoplatonizm nie neguje wielobóstwa, lecz wciela je do swojego systemu przez alegorię i ogólną tolerancję). Po mistrzu Plotynie przedstawiciele tej nowej, filozoficznej religii - Porfirius i Jamblichus - byli już wyraźnie wrogo nastawieni do chrześcijaństwa. Jamblichus podkreślał znaczenie mistyki indywidualnej, ekstazy i diwinacji. Niebezpieczny dla chrześcijaństwa stał się neoplatonizm zwłaszcza za panowania cesarza Juliana Apostaty, jednej z najciekawszych może postaci na tronie cesarskim w Rzymie. Nowa ta religia pokryła stare mitologie i kulty swoją wydelikaconą filozofią, czystą etyką i żywą mistyką, dając przez to pogaństwu nowe siły. Lecz był to właściwie tylko zastrzyk, który nie był w stanie uratować życia pogaństwa, a tylko nieco przedłużył jego trwanie. Nie dotarł on do prostego ludu. A co nie dotrze do ludu, nie ma szans ostania i utrzymania się. Ale z punktu widzenia historii religii jest neoplatonizm bardzo ciekawym zjawiskiem ze względu na ścisłą systematykę doktryny i podkreślanie znaczenia przeżycia religijnego i mistyki.

Średniowiecze nie wnosi właściwie wiele materiału do dziejów religiologii. Greckie i rzymskie pogaństwo wespół ze wschodnimi kultami i obrzędami sakralnymi znikły, ustępując miejsca zwycięskiemu chrześcijaństwu, któremu niebawem na wschodzie i południu wyrósł bardzo poważny konkurent i wróg w postaci islamu, tak iż potem chrześcijaństwo mogło rozprawiać się na terenie Europy już tylko z niezbyt rozwiniętymi religiami tych ludów, które stały się obiektem chrześcijańskiej akcji misyjnej. Były to ludy przeważnie niepiśmienne, bez wyższej

kultury i własnej literatury, tak że rozprawianie się z nimi nie przedstawiało zbyt wielkich trudności. Tam jednak, gdzie nie ma wielkich trudności, nie ma też i zainteresowań intelektualnych. Dopiero spokojne, już po klęskach poniesionych od islamu, zetknięcie się z tą religią stworzyło nowe możliwości.

Islam, podobnie jak judaizm, zaczął wywierać duchowy wpływ na chrześcijaństwo średniowieczne, które w związku z tym musiało się nim żywiej zająć. Obie te religie - islam i judaizm - przechodziły w średniowieczu kryzys duchowy, zasadzający się na przeciwieństwie między mistycznie zabarwionym neoplatonizmem i platonizmem, a intelektualistycznie zabarwionym arystotelizmem - oba kierunki znalazły bowiem dostęp do tych religii. W islamie zwyciężył ostatecznie dzięki Awerroesowi (Ibn Ruszd, 1126-1198) arystotelizm, którego intelektualizm zamienił się po prostu w płytki racjonalizm. Racjonalizm ten doprowadził do symbolizmu, traktującego dogmaty religijne jako symbole prawd filozoficznych, i do relatywizmu, uznającego równą wartość wszystkich religii, zgodnych z zasadami filozofii.

Podobną rolę, co Awerroes w islamie, w judaizmie odegrał rabin Mojżesz syn Maimona (Maimonides), autor dzieła "Przewodnik zbłąkanych" (More nebuchim), a przewodnikiem tym był według niego Mojżesz. Według Maimonidesa Bóg jest w swoich dziełach stworzenia i cudach absolutnie wolny. Takim Go głosi jedynie religia mojżeszowa, która też jest najwyższą formą religii. Pewne braki Prawa Mojżeszowego tłumaczy Maimonides prawem rozwoju i dopasowaniem się Boga do poziomu danego okresu. Maimonides nie uznaje awerroesowskiego relatywizmu i przeciwstawia się za daleko idącej alegorezie, dla stosowania której ustala pewne, określone reguły. Awerroizm znalazł w chrześcijaństwie zachodnim nielicznych zwolenników, w tym Sigera z Brabantu, przeciw któremu jednak wystąpiło szereg autorów, m.in. i Tomasz z Akwinu dziełem "Summa contra Gentiles", zwróconym przeciw islamowi oraz Roger Bacon, który podjął próbę skonstruowania filozofii religii na podstawie historycznej. Chodziło mu o ustalenie absolutności prawdy chrześcijaństwa i w tym celu porównywał je z innymi religiami, nie tylko z wyższymi, tzw. filozoficznymi, ale i z całym szeregiem niższych zjawisk

w tej dziedzinie. Bacon rozróżniał 5 zasadniczych kierunków religijnych: 1) poganie właściwi, którzy czczą rzeczy naturalne, 2) bałwochwalcy, którzy czczą przedmioty uczynione ręką, 3) Tatarowie, tzn. Mongołowie, którzy z monoteizmem łączą magię i czary ogniowe, 4) Saraceni, tzn. wyznawcy islamu i 5) Żydzi. Na podstawie porównania ze sobą różnych religii Bacon dochodzi do wniosku i przekonania, że idea monoteistyczna i wiara w życie przyszłe w niebie czy w piekle jest wszystkim ludziom wrodzona. Nie od rzeczy będzie tu wspomnieć, że R.Bacon został naprowadzony na myśl o ustaleniu absolutności prawdy chrześcijańskiej m.in. na podstawie wieści, jakie w tym czasie rozeszły się po Europie, iż władca mongolski Mangu-chan (zm. 1259) zwołał do swego państwa sobór religijny w celu ustalenia, która z form religijnych jest formą prawdziwą. Podobno w soborze tym wzięli udział przedstawiciele wszystkich najważniejszych podówczas religii świata, między innymi chrześcijaństwa i żydostwa. Miano tam ustalić, że prawdziwą religią jest monoteizm, zaś astrologia daje pewną gwarancję odgadnięcia woli Bożej. Skoro już mowa o ogólnym soborze religijnym w XIII stuleciu, wypada wspomnieć, że w 300 lat później inny władca mongolski, Akbar z Delhi (1542-1605) zwołał podobny sobór, na który zaprosił chrześcijan, mahometan, brahminów, buddystów i mazdaistów w celu stworzenia jednej wspólnej, uniwersalnej religii. Sam Akbar podobno osobiście przestudiował te religie, a na jego zamówienie Mohsan Dani napisał dzieło "Dabisten", będące jakby wynikiem porównania ze sobą 12 przestudiowanych przezeń religii. Akbarowi przyświecał głównie ten cel, by przez stworzenie jednej wspólnej religii stępić ostrze niepokojów, jakie wybuchały między jego poddanymi, wyznawcami różnych religii. Oczywiście próba ta nie doprowadziła do pozytywnych wyników.

Jeżeli już mowa o pozaeuropejskich przyczynkach religijno-historycznych, to trzeba oprócz dzieł trzech Arabów: Tabari w IX/X wieku, Ma'Sudi w X wieku, Albiruni w X/XI stuleciu, którzy odbywając dalekie podróże i prowadząc gruntowne studia, zwłaszcza nad religiami indyjskimi - brahmanizmem i buddyzmem oraz irańskimi - mazdaizmem i manicheizmem, podawali cenne

szczegóły do wiedzy o tych religiach, wymienić Szahrastani'ego (zm. 1153), teologa islamskiego, autora właściwie pierwszego dzieła, które zasługiwałoby na nazwę "historia religii" - "Partie religijne i szkoły filozoficzne", w którym omawia przede wszystkim religie wyznawane w centralnej Azji. Dzieli on wyznawców religii na: 1) mahometan, 2) posiadaczy pism świętych, tj. Żydów i chrześcijan, 3) pozornych posiadaczy pism, do których zalicza zaratustrian, zerwanistów, manichejczyków i 4) własno-myślnych i filozofów, do których zalicza brahmanistów, buddystów, hinduistów i filozofów greckich od siedmiu mędrców aż do Porfiriusza. Indie dodały także podobne, choć znacznie szczuplejsze dzieło pt. "Skupienie wszystkich nauk", którego autorem jest Madhavacaya (XIV w.), omawiający tylko religie indyjskie. Znacznie lepiej przedstawiają stosunki religijne w Indiach dwaj buddystyczni pielgrzymi Chińczycy - Fah-hien i Hinen-Csiank, pierwszy na przełomie IV i V w., drugi w wieku VII, odbywający pielgrzymki po Indiach i opisujący zewnętrzny stan brahmanizmu, buddystyczne życie klasztorne, kult ludowy, tematy rozmów religijnych, ludowe legendy hinduskie itd. Ze stosunkami religijnymi Wschodu zaznajomili XIII-wieczną Europę franciszkanin Rubruquist, który m.in. podał relację o soborze religijnym zwołanym przez Mangu-chana oraz kupiec wenecki i awanturnik Marco Polo, który przez 17 lat przebywał na dworze ówczesnego władcy chińskiego Kubilaja.

Dopiero odkrycia geograficzne XV i XVI wieku rozszerzyły znacznie widnokrąg europejski i umożliwiły bezpośrednie zetknięcie się z ludami innych kontynentów. Hiszpańscy i portugalscy podróżnicy - Sahagun, Acosta, de la Vega - opisują szczegółowo stosunki religijne wśród Meksykańczyków i Peruwiańczyków. Pierwszym, który zwrócił uwagę na ludy Czarnej Afryki był Holender Bosman. Francuz de Brosses opisał dokładnie religię prymitywną Murzynów, stwarzając pojęcie fetyszyzmu, rozumianego przezeń jako najniższa forma religii. Misjonarze, zwłaszcza jezuiccy, pracowali w Chinach dostarczając w sprawozdaniach cennego materiału do poznania stosunków religijnych w Azji, ale tłumacząc kanoniczne pisma konfucjańskie (Ignacy de Costa),

które w Europie wywołały prawdziwy zachwyt nad racjonalistyczną religią chińską. Religię staroperską omówił w dziele "De regio Persarum primatu" Francuz Barnaba Brisson, a przeszło 100 lat później już na podstawie tekstów wschodnich, Anglik Thomas Hide, autor dzieła "Persarum religionis historia". Semickie religie pogańskie były przedmiotem badań Jana Seldena z Londynu w dziele "De diis Syriis".

Racjonalizm postawił sobie za cel dotarcie do pierwotnej istoty religii chrześcijańskiej. W związku z tym zwrócono uwagę na to, że szereg pierwiastków kultu i doktryny chrześcijańskiej, zwłaszcza w ujęciu rzymskim, nosi na sobie piętno pochodzenia pogańskiego, co już poprzednio stwierdził Erazm z Rotterdamu i reformacja, która negatywnie ustosunkowując się do scholastycznego platonizmu i arystotelizmu zwracała się w swoim odłamie luterańskim przeciwko judaistycznym, a w swoim odłamie kalwińskim przeciwko paganistycznym elementom kultu i doktryny kościelnej. Poza tym jednak racjonalizm w dalszym ciągu propagował scholastyczną teorię o teologii naturalnej, stwierdzając, że pewne zasadnicze idee religijne - idea Boga, idea nieśmiertelności duszy i idea odpłaty pozadoczesnej są wrodzone ludzkiej duszy, względnie, że istnieje pewne praobjawienie, które umożliwia każdej jednostce ludzkiej poznanie Boga na swój sposób, jak powiedział już ap. Paweł, Rzym.rozdz. 1, że Żydzi poznają Boga przez Prawo Mojżeszowe, a poganie - przez zjawiska świata przyrody i głos sumienia.

"Głosem wołającego na puszczy" pozostała reprezentowana przez Davida Hume'a zasada, że religia rozwija się z form najniższych, pierwotnych, do form coraz wyższych, od fetyszyzmu poprzez politeizm do monoteizmu. Kwestię pochodzenia religii Hume wyjaśniał psychologicznie jako wpływ afektów ludzkiego jestestwa, przy czym jednak przez jednostronne podkreślanie elementu subiektywnego pozostawił całkowicie na uboczu czynnik obiektywny każdej religii, którym jest Bóg. Zasadniczo więc Hume poważnie wpłynął na dalszy rozwój filozofii religii, a w dziedzinie historii religii jego znaczenie polegało na tym, że domagał się przyjęcia teorii ewolucji. Hume pozostał w swojej epoce zupełnie odosobniony, bo nawet Wolter nie przy-

chylił się do tej opinii, stojąc na stanowisku, że religia rozumu jest pierwiastkiem zasadniczym, pierwotnym, jest posiewem Bożym w duszy, odsuniętym do sfery zapomnienia przez obyczaje ludowe i różne wymysły kapłańskie.

Spośród racjonalistów niemieckich na uwagę zasługuje Karol Alfred Müller, badacz mitów, który zwrócił uwagę na to, że treść mitów jest uzależniona od klimatu, położenia geograficznego i rasy ludów, które je u siebie pielęgnują.

Pierwszym, który próbował przeciwstawić się ogólnie dotąd przyjętemu poglądowi, iż najważniejszą sprawą w danej religii jest jej doktryna i mitologia, był Creuzer, który podkreślał znaczenie kultu, zwłaszcza kultu sakramentalnego. Jednak sam Creuzer tkwił jeszcze mocno w tendencjach wyjaśniania zarówno mitów, jak i pewnych obrzędów kultowych praideą monoteistyczną, zespoloną ściśle z ideą nieśmiertelności i pojednania. Tendencjom Creuzera doszukiwania się we wszystkim ukrytego sensu sprzeciwił się Meiners, kładący nacisk raczej na praktyczne cele każdego obrzędu kultowego. O mitologii według Meinersa można mówić tylko u Greków i w religiach, na których ukształtowanie się wpływał duch grecki. Meiners był pierwszym, który zwrócił uwagę na kult dusz i na te zjawiska, które potem określono mianem totemizmu.

Zrozumienie historycznego rozwoju poszczególnych zjawisk religijnych spotykamy dopiero u Herdera, który w myśl głównej swej zasady, że "na każdym szczeblu rozwoju są prawdziwi ludzie" podkreślał, iż każdy okres historii ludzkiego ducha wycisnął swój znak na wszystkim, do czego w tym okresie duch ten doszedł i że wszystkie, nawet najprostsze i najnaiwniejsze zjawiska powinny być usprawiedliwione i potraktowane jako konieczny do przebycia szczebel i podstawa dalszego rozwoju.

Na podłożu myśli Herdera budowali swoje spekulatywne systemy Hegel i Schelling. Hegel był pierwszym filozofem, który wciągnął religię jako ważki czynnik do całokształtu życia duchowego ludzkości. Każdorazowa forma religii jest logicznym następstwem życia i wyrażenia się danej społeczności, która tę formę religii wyznaje. System Hegla jest niewystarczający, skoro nie zawsze rzeczywisty przebieg historyczny pokrywa się z procesem logicznym, który ma go wyjaśnić.

Schelling pojmował historię religii również jako jednolity, nie subiektywny, lecz raczej obiektywny proces teogonii - proces samoobjawienia się Boga. Każdy mit wyrasta na podłożu religijnym. Każdy mit, każda religia jest nieodzownym produktem boskich mocy, które występują najpierw na gruncie przyrody, powołując do życia świat, a następnie na gruncie ludzkiego ducha, stwarzając historię. Na tym zasadza się pozornie bliskie pokrewieństwo pomiędzy świadomością religijną a przyrodą. Przesadny obiektywizm teorii Schellinga, tzn. jednostronne podkreślanie pierwiastka metafizycznego, sprawia, że znaczenie jej jest równie iluzoryczne co znaczenie teorii Hume'a z powodu jej przesadnego subiektywizmu.

Wszystkie wspomniane dotychczas teorie i systemy zajmowały się religią jako czymś ogólnym, jak zjawiskiem, które istnieje i trwa, i któremu trzeba przypisać taką czy inną rolę w dziejach duchowego rozwoju ludzkości. Brak konkretnych i ścisłych materiałów uniemożliwił jednak wyciągnięcie ostatecznych i rzeczowych wniosków, nie opierających się tylko na spekulacji. Wiedziano zaś, że religii jest na ziemi tyle, ile ludów, ras, części świata, klimatów i zwartych kompleksów terytorialnych.

Na nowe tory pchnęło religiologię, zwłaszcza historię religii, zbadanie i udostępnienie Europie źródeł literackich religii historycznych. Rzecz szczególna, że decydującą rolę odegrała tu filologia, która prawie że w jednym czasie zyskała nowe i rzeczowe zdobycze w dziedzinie poznania kultur perskiej, indyjskiej, egipskiej, babilońskiej oraz języków, w których te kultury wyrażały swoje wartości i przejawy swojego życia.

Początek tej nowej fazy historii religii był właściwie nieco awanturniczy i romantyczny. Zaciekawiony tajemniczością pewnych tekstów perskich znalezionych w Paryżu postanowił młody wówczas entuzjasta Anquetil Duperron w roku 1755 dotrzeć do Persji i Indii. Nie mając innej możliwości wstąpił do Legii Cudzoziemskiej odjeżdżającej do Indii, przebywał tam przechodząc różne koleje pełne przygód przez lat 10, z czego 7 u parsystycznych kapłanów w Indiach, od których uzyskał tekst Awesty, świętej księgi zoroastryzmu i perskie tłumaczenie kilku-

dziesięciu upaniszadów zwane Oupnekhat. Nauczył się w tym czasie języka perskiego; przetłumaczył w latach 1769-1771 Awestę na język francuski. W ten sposób stworzył podstawy dla iranologii i indologii. Kolejnymi zasłużonymi dla indologii badaczami okazali się dwaj wyżsi brytyjscy urzędnicy kolonialni - William Jones (1746-1794) i Henry Thomas Colebrooke (1765-1837), z których pierwszy przyswoił Europie sanskryckie teksty prawodawstw Manu i poemat Kalidasy "Siakuntala", drugi zaś pisał studia o Wedach i filozofii indyjskiej. W 20-latach XIX stulecia Duńczyk Rasmus Rask zwiedził Persję, Indie i Cejlon, przywożąc do Europy kanon buddystyczny w języku pali, perską świętą księgę Bundehesz w języku pahlawi i inne jeszcze rękopisy Awesty. W tym samym czasie węgierski uczony Aleksander Csoma zwiedził Tybet, przywożąc stamtąd kanoniczne księgi lamaizmu Kahgyur i Tangyur. Napoleońska wyprawa do Egiptu (1799) dała początek badaniom egiptologicznym przez odkrycie słynnego kamienia z Rosetty, którego tekst hieroglificzny odcyfrował Francuz Champollion. Podstawą asyriologii było dokonane przez Carstena Niebuhra (1733-1815) zestawienie perskiego pisma klinowego i odcyfrowanie go przez Grotefenda w 1802 r. Odkryte później i odkopane przez Francuza Bottę i Anglika Layarda pierwsze dokumenty ujęte w babilońskim piśmie klinowym łatwiej już można było odcyfrować na podstawie znajomości perskiego pisma klinowego. Zaznaczyli się tu wybitnie pierwsi asyriolodzy - Rawlison, Smith, Rassam i Schäder.

Koło połowy XIX stulecia posiadano klucz do prawie że wszystkich leksykalnych i lingwistycznych tajemnic ludów Bliskiego i dalszego Wschodu. Ponieważ zaś wśród udostępnionej literatury tych dawnych ludów najobfitsza była literatura religijna, stąd i odkrycia te w znakomity sposób przyczyniły się do wzrostu zainteresowań historią religii, zwłaszcza porównawczą historią religii czyli typologią religii. Na gruncie metod porównawczej filologii i porównawczej historii kultury, zapoczątkowanej przez Grimma, Raska i Boppa przystąpiono również do porównywania z sobą dawnej indo-irańskiej religii z religiami staroeuropejskimi, przy czym podstawą tego porównywania była z jednej strony stwierdzona i uznana podówczas teoria, że san-

skryt jest prajęzykiem wszystkich aryjczyków (tj. indoeuropejczyków), z drugiej zaś fakt, że Indie mają za sobą prawie 4 tys. lat nieprzerwanego rozwoju religijnego. Punktem wyjścia były oczywiście Indie, a zatem inicjatorem i pierwszym szermierzem porównawczej religiologii był indolog, Friedrich Max Müller (1823-1900). Zachwycony mądrością Wschodu, której istnienie wyczuwał, poświęcił się studiom indologicznym w Paryżu i już w wieku 27 lat został profesorem w Oxfordzie. Zasłużył się głównie jako inicjator wydawnictwa "Święte Księgi Wschodu", pierwszy tłumacz Rig-wedy i autor "Dziejów literatury indyjskiej". Jako religiolog, pierwszy z tych, którzy mogli już spoglądać na cały szereg religii obcych, brał pod uwagę nie tyle zewnętrzne przejawy danej religii, lecz raczej duchową treść doktryny religijnej i samo życie religijne, a więc pobożność pielęgnowaną na jej gruncie. Jako filolog stanął na gruncie założenia, że cywilizacja i kultura - więc i religia - rodzi się z języka. Religia kształtuje się pod wpływem poczucia nieskończoności; nie może być jednak utożsamiana z mitologią. Mit jest pochodną języka i oddziaływania zjawisk przyrodniczych. Jedną z bardziej podstawowych i zasadniczych opinii Müllera jest następujące twierdzenie: "Ejdolon czyli podobizna staje się idolem, nomen, czyli imię, numenem czyli demonem".

Wyniki jego badań są z dzisiejszego punktu widzenia jednostronne. Müller widział w księgach Wedy najstarszy dokument literacki świata i wręcz klucz do zrozumienia pochodzenia wszystkich religii świata. Mitologię wedyjską Müller wyjaśniał tylko naturalistycznie i uważał w ogóle za praformę mitologii aryjskiej. W poezji Wedów dopatrywał się wyrazów głębszej i wznioślejszej czci jedynego Boga, choć wyznawanego pod różnymi postaciami i znanego pod różnymi imionami. Ten henoteizm, czyli chwilowe, w danej chwili wyłączne uwielbianie jakiegoś boga, jako zamaskowany monoteizm był według Müllera pierwotną formą wszelkiej religii, która z tej wyżyny spadała do form niższych - politeistycznej i jeszcze niższej, fetyszystycznej, by później znowu rozwijać się wzwyż, aż do szczytowej formy monoteistyczno-panteistycznej. Na koncepcji Müllera wyrastającej ze

szkoły filologiczno-historycznej znać wpływ zarówno Schleiermachera, jak i Schellinga. Mimo szeregu błędów, jakie wykrywamy w niej dzisiaj, koncepcja ta stanowi dobry początek nowoczesnie pojętej gałęzi wiedzy - religiologii.

Wśród ojców religiologii obok F.M.Müllera wymienia się zazwyczaj Kornelisa Petera Tiele (1830-1902). Jest on twórcą jednej z podstawowych definicji religii jako stosunku człowieka do ponadludzkich (nie tylko więc ponadzmysłowych) mocy.Nie muszą one istnieć obiektywnie - wystarczy, by ich istnienie było stwierdzane przez ludzi. Uznając ideę ciągłej ewolucji religii Tiele dokonał podziału w linii rozwoju wierzeń. Wyróżnił: grupę religii przyrodniczych plemienno-narodowych (animizm, spirytyzm, fetyszyzm, totemizm), grupę religii przyrodniczych państwowych (magia i antropizm-hemietyzm, tj. kult człowieka i moralności) i grupę religii etycznych (etyzm partykularny i uniwersalny).

Metoda zastosowana przez Müllera święciła tryumfy na gruncie filologii porównawczej już przed nim. Jej pionierem był głównie Jakub Grimm (1785-1863). Wspólnie z bratem Wilhelmem, jako bracia Grimm - zbieracze baśni opowiadanych do dziś dnia dzieciom - sięgnęli do bogatego materiału pierwiastków ludowych - baśni i pieśni, i na ich podstawie starali się zrekonstruować dawne mity aryjskiej Europy, dawną jej religię, moralność i kult. Zdaniem braci Grimm motywy poszczególnych mitów i baśni pokrywają się z ludowymi motywami odkrywanymi wszędzie i na tej podstawie - jakby snując dalej myśl Herdera, że "na każdym poziomie kultury są prawdziwi ludzie" - wyciągali wnioski o jedności rodzaju ludzkiego. W przeciwieństwie do Müllera nie ograniczali się więc do materiału, jakiego w tej dziedzinie mogą dostarczyć Indie. Badania Jakuba Grimma są niezwykle ważne dla uchwycenia pierwotnego kształtu kultury europejskiej. Prowadził je dalej Wilhelm Mannhardt,autor dzieła "O kultach leśnych i polnych" (1875-1877), który zwrócił uwagę na związek między północnoeuropejskimi a południowoeuropejskimi zwyczajami ludowymi.

Metoda Grimm-Mannhardt zapoczątkowała nowy w tej dziedzinie kierunek, folkloryzm (folk-lore, tradycja ludowa), który

usiłuje zbadać baśnie, zwyczaje i obrzędy ludowe na gruncie porównania. Głównymi reprezentantami folkloryzmu są Anglicy - Andrew Lang (1844-1912) i J.G.Frazer (1854-1941). Lang stał na stanowisku, iż w religii chodzi głównie o stronę praktyczną, tzn. o kult i obrzęd, nie zaś o doktrynę czy mitologię. Każdy mit jest wyjaśnieniem i umotywowaniem jakiejś czynności kultowej, obrzędowej, nie zaś fantazyjnym utrwaleniem przebiegu zjawisk i życia przyrody. Niektóre mity były pierwotnie baśniami, i to częstokroć bardzo prostymi, naiwnymi, zupełnie prymitywnymi, do których potem dodano sens religijny. Podobnie działania kultowe i obrzędy datują się z najpierwotniejszego okresu i noszą wybitnie magiczny charakter. Podłożem starożytnego pogaństwa jest więc wyłącznie kultura prymitywna. Opanowała ona wszystkie obrzędy pogańskie i przetrwała może w nieco "skażonej", tj. zmodyfikowanej i szczątkowej formie wszystkie dalsze szczeble pogaństwa. "Pozostałości" kultury prymitywnej (Lang nazywa je za Tylorem survivals) trwają do dziś dnia i żyją dalej nawet w chrześcijaństwie, w obyczajach ludowych i w różnych zabobonach. W późniejszej fazie własnej twórczości Lang opowiedział się za tezą o istnieniu pierwotnego monoteizmu.

Również Frazer przebadał wszystkie dostępne sobie elementy wiary ludowej oraz obrzędów ludowych, nie tylko w Europie, ale wręcz w całym świecie, stwarzając w swoich podstawowych dziełach "Złota gałąź" (1890) i "Totemizm a egzogamia" (1911) zręby prymitywnego światopoglądu i zasadniczych pojęć społecznych.

W ten sposób starano się na gruncie antropologii i etnologii czy etnografii sięgać do podstaw religii w ogóle, dopatrując się w jej pierwotnej formie surowego politeizmu, który patrzy na świat jako na domenę duchów i upiorów, gdzie władają bezapelacyjnie a skutecznie zmarli, czynnie wkraczając spoza grobu w życie i bieg spraw pozostałych żyjących. Na tym tle Edward Burnett Tylor (1832-1913), autor dzieła "Kultura prymitywna", ukuł pojęcie animizmu, rozumianego przezeń zarówno jako kult dusz ludzi zmarłych, jak też ożywienie przyrody (tzn. dzisiejszy animatyzm). Zanim jednak doszło do odróżnienia tych

pojęć, przebadano pod tym kątem bodaj że wszystkie kulty dusz gdziekolwiek spotykane dostarczając w monografiach i przyczynkach pierwszorzędnego, cennego materiału do dalszych badań.

Tylor, klasyczny przedstawiciel teorii ewolucjonistycznych w religiologii, za wyróżnik życia religijnego przyjmował powszechne istnienie wiary w istoty duchowe. Rozwój religijny ludzkości w każdej swej następnej fazie pewne elementy takiego stanu pierwotnego zatracał i transponował, aż do niekiedy całkowitego ich zaniku. Dające się wyodrębnić cechy, łączące epokę następną z poprzednią to "przeżytki" (survivals). Naszkicowana przez Tylora linia rozwojowa religii zaczyna się animizmem i animatyzmem, by poprzez kult przodków, polidemonizm i odmiany politeizmu zakończyć się na monoteizmie. Tylora teoria animizmu spotkała się z wielostronną krytyką i chociaż obecnie jest zarzucona, była jednym z najistotniejszych kroków w dziedzinie komparatystyki religiologicznej.

O animizmie i totemizmie początkowe sądy były błędne. Obecny stan badań skorygował je w podstawowym założeniu, tj. że nie są one podłożem wszelkiej religii. Pierwszym, który słowo "totem" przeszczepił na grunt europejski był Long już w 1791 roku, rozumiejąc przez nie zwierzę, pod którego opiekę pozostaje i oddaje się Indianin. Frazer, który wśród wczesnych badaczy tego zagadnienia poświęcił mu najwięcej uwagi stwierdził, iż totem oznacza pewien gatunek zwierzęcy lub roślinny, a nawet pewne zjawisko przyrody, z którym dany klan czy lud się utożsamia, nadając sobie miano zwierzęcia totemowego czy rośliny totemowej, przyjmując na siebie obowiązek niezabijania, a często nawet niewypowiadania jego imienia. Na częste zjawisko zakazu wchodzenia w związki małżeńskie w obrębie danej grupy totemowej zwrócił uwagę jako pierwszy McLennan, po czym Frazer opracował we wspomnianej wyżej książce "Totemizm a egzogamia" cały system, gdzie przyjmuje także pewne ograniczenia egzogamii.

Scharakteryzowane powyżej różne kierunki badań poszczególnych dziedzin religii i ich wyniki potwierdziły bezsprzecznie teorię ewolucji, że religia wznosi się od form pierwotnych do coraz wyższych. Różnie różni badacze pojmowali i określali cel

tego rodzaju. Filozofowie tacy jak Herbert Spencer i August Comte chcieli udowodnić, że religia przy dzisiejszym stanie kultury duchowej należy do poziomów dawno już zdystansowanych i przezwyciężonych, że należy ją zdemaskować jako coś przestarzałego, nieaktualnego. Rozwój kultury winien iść w tym kierunku, by religia okazała się zbędna, co stało by się początkiem budowania gmachu tzw. kultury pozytywnej, opartego wyłącznie na zasadach naukowych i wartościach czy hasłach społecznych. Toteż i Spencer i Comte traktowali wyobrażenia i działania kultowe nawet wyższych religii jako szczątkowe pozostałości po kulturze pierwotnej, w której mogło ostatecznie znaleźć się jeszcze miejsce dla animizmu jako prakomórki wszelkiej religii, rozrastającej się w formy religii wyższych przez wchłanianie w siebie innych elementów kultury.

Przełom XIX i XX wieku w historii religiologii zaznaczył się powstaniem nowych szkół i kierunków poszukiwań.

Na socjologii religii zaważyły poczynania Emila Durkheima (1858-1917) i jego uczniów. Durkheim na sferę religijną rozciągnął swoją teorię socjologiczną głoszącą, że kulturę stwarza świadomość zbiorowa. Religia i etyka są więc dla niego jedynie odbiciem świadomości grupy. Dziełem Durkheima są także dwie istotne definicje religii. W pierwszej kładzie nacisk na obowiązkowość wierzeń i praktyk religijnych, w drugiej akcentuje to, że wierzenia i praktyki odnoszą się do sfery świętości, wyraźnie zdystansowanej od sfery świeckiej. Niezwykle istotne przeciwieństwo sacrum: profanum, niesione przez drugą definicję, jest do dzisiaj jednym z najczęściej wykorzystywanych wskazań, nie tylko zresztą przez dyscypliny religiologiczne.

Wśród pierwszych wybitnych badaczy, którzy tę koncepcję podjęli, wyróżnić trzeba Natana Söderbloma (1866-1931), luterańskiego arcybiskupa Uppsali, cenionego działacza ruchu ekumenicznego, teologa i religiologa. Twórca szwedzkiej szkoły religiologicznej odznaczał się dużą pojednawczością wobec innych religii, jak i wobec niewierzących, w których widział znak Boży wobec świata. Istotę religii upatrywał w stosunku człowieka wobec świętości, przy czym nie jest konieczne dla

istnienia zjawisk religijnych wyobrażenie osobowego Boga. Söderblom starał się także pogodzić kierunki w religiologii. Stojąc na gruncie ewolucjonizmu akceptował, jako opisujące pierwociny wyobrażeń religijnych, teorie: magii pierwotnej, animizmu i pramonoteizmu.

Ta ostatnia teoria jest związana z nazwiskiem katolickiego konkurenta Szweda, werbisty Wilhelma Schmidta (1868-1954). Schmidt twierdził, że w religiach prymitywnych istnieje wiara w Najwyższą Istotę (Höchstes Wesen). Jej atrybutami są wszechmoc i wszechobecność; u początków ludzkości miała się objawić ludziom. Występuje ona równolegle do bóstw pomniejszych, korzystając wszakże z wyjątkowo uprzywilejowanej pozycji. Tak więc w ujęciu Schmidta mówić można nie tyle o pozytywnej ewolucji religii, ile raczej o degeneracji w linii rozwoju. Kult Najwyższej Istoty był przezeń utożsamiany ze szczątkowym wyrazem kultu i czci Boga, którego objawienie (Rodz.1-3) stopniowo zapominano. Zerwanie z ewolucjonizmem nastąpiło także w metodzie Schmidta. Przejął on od F.Gräbnera metodę kulturowohistoryczną (Kulturhistorische Methode), która na podstawie wspólnych cech strukturalnych ludów czy rejonów wydzielała tzw. kręgi kulturowe i te poddawała analizie historycznej. Podstawowe dwa błędy Schmidta i jego szkoły to statyczne i ahistoryczne (wbrew metodzie!) traktowanie zwyczajów badanych plemion prymitywnych i akcentowanie wyłącznie Najwyższej Istoty z pominięciem całych lokalnych panteonów. Natan Söderblom teorię Najwyższej Istoty w swoich dziełach przekształcił tak, że pramonoteizm oparł na osobie Prasprawcy (Urheber). Trzeba stwierdzić, że z dzieła obu zaangażowanych wyznaniowo religiologów prace Szweda lepiej przetrwały próbę czasu, przechowując więcej inspirujących, choćby potencjalnie, myśli.

Problem świętości podjął też twórca marburskiej szkoły psychologii religii, Rudolf Otto (1869-1937). Istotne cechy religii to - jak wykazał - psychologizm, irracjonalizm, indywidualizm, ahistoryzm i formalizm. Opierając się na dorobku Kanta i Schleiermachera twierdził, że jedyną drogą poznania Boga jest Jego aprioryczne odczucie, przeczucie (Ahndung) przez człowieka. Stąd głównym terminem technicznym, jakim się posługiwał,

był "sensus numinis" - odczucie bóstwa. Do Boga czy bóstwa człowiek dotrzeć nie może, a jedynie może odczuć świętość - aprioryczną cechę numinosum. Poczucie świętości jest wystarczającym wyróżnikiem dla stwierdzenia, czy dane zjawisko jest, czy nie jest zjawiskiem religijnym. Odbiór świętości przez człowieka to mysterium tremens - tajemnica przywodząca do drżenia i mysterium fascinans - tajemnica fascynująca, wciągająca. Ważne było sformułowanie przez Otto kategorii dywinacji, tj. indywidualnego odbioru świętości, nierównego u poszczególnych jednostek.

Z innej tradycji teologicznej wyszła tzw. szkoła mitu i rytuału, zapoczątkowana w latach 30-tych XX w. przez badaczy anglikańskich. Pioniera tego kierunku, Samuela H.Hooke'a, prześcignął wkrótce najbardziej reprezentatywny Edwin Oliver James (1888-). Idąc w ślad (mimowolnie) za panbabilonistami dopatrywał się w cywilizacjach Międzyrzecza i wschodniej części basenu Morza Śródziemnego początków cywilizacji w ogóle. Z badań Frazera zaczerpnęli wątek króla i jego funkcji w społeczeństwie rolniczym. Z tych dwu korzeni wyprowadzili teorię głoszącą, że król poprzez praktyki magiczne wpływał na proces wegetacji, a kulminacją obrzędową były święta nowego roku (wegetacyjnego). W ich trakcie ceremonie dokonywane przez parę królewską nawiązywały do mitów urodzaju, a oznaczały dla uczestników magiczno-mityczne "wpłynięcie" na przyrodę, tj. prośbę o plony. Wczesne założenia tej szkoły sprowadzały się do określenia starożytnego wschodniego "pramitu" i "prarytuału", które drogą ewolucji przybrały w czasie późniejsze, znane postaci. Wedle Jamesa mit i rytuał odtwarzają sekwencję zdarzeń, których elementami są głównie: wątek kreacji, wątek bohatera kulturowego (kategoria mitu), gody zmarłego i zmartwychwstałego boga z personifikacją sił urodzaju (płodności). Wyodrębniane spośród innych mity o bohaterze kulturowym nie tworzą w ujęciu Jamesa jedynej mitologicznej podstawy identyfikującej jakąś wspólnotę - istotny jest też wątek kreacji i idea stworzyciela świata, autonomicznego wobec swego tworu. Krytycy szkoły mitu i rytuału zarzucają jej, że gromadzony materiał empiryczny nie potwierdza powszechności opracowanych przez nią prawideł

rozwoju religii. Najistotniejszą zasługą szkoły jest zainteresowanie badaczy mitem i rozprawienie się z pokutującą i teraz, oświeceniową jego interpretacją. Zwolennicy tego typu badań dostrzegają wędrówkę motywów mitycznych w czasie i przestrzeni, i jej wpływ na obecny kształt kultury (np. Jessie L. Weston). Ożywiony jest też spór o prymarność: co było pierwsze - tekst (mit) czy działanie (obrzęd).

Współcześnie najoryginalniejszym chyba badaczem jest Mircea Eliade (ur. 1907), z wykształcenia głównie indolog. Początkowo zajmował się badaniem jogi i szamanizmu, potem poświęcił się teorii mitu i opracowywaniu syntez. Eliade ostro rozgranicza sacrum i profanum, przy czym sanctum przypisuje człowiek religijny atrybuty świętego czasu i świętej przestrzeni. Święty czas jest bezupływowy i może wywołać czas historyczny; święta przestrzeń jest dwuwymiarowa i nieruchoma. Oba atrybuty określił Eliade na podstawie swoich doświadczeń indologicznych. Czas święty jest dlań wytłumaczeniem mitu kosmogonicznego - człowiek poprzez obrzęd dokonuje wiecznej reaktualizacji kosmogonii opisanej w micie i chce odzyskać faktyczny czas święty, w którym dokonała się kreacja świata. W swojej koncepcji mitu nawiązuje Eliade do teorii archetypu w ujęciu C.G. Junga. Mit jest prawdziwy, skoro przekazuje informacje o czasie świętym i jedynie poprzez mit człowiek religijny może trafić w wymiar czasu świętego, by tam ugruntować swoje przekonanie o wiecznym powrocie sytuacji zmitologizowanej.

Eliade twierdzi o istnieniu wiecznej postawy religijnej ludzkości. Stąd też historia religii w jego wykonaniu abstrahuje od czasu świeckiego (jednostajnego), historycznego. Wykrywać ma bezczasowe struktury i doświadczenia religijne. Wszelkie formy religii mają wymiar kosmiczny - poprzez mit i hierofanię. Ten ostatni termin - manifestacja świętości - oznacza u Eliadego to, że całe otoczenie jest taką manifestacją - aktualnie lub potencjalnie. Według dialektyki hierofanii to, co należy do sfery profanum może być zaktualizowane - poprzez uświęcenie - jako sacrum. Eliade opowiada się za wyjaśnianiem przeżytków myślenia mitycznego w cywilizacji technicznej - twierdzi, że przeznaczeniem człowieka jest ucieczka w ponadczasowy sens mitu wiecznie się powtarzającego.

Wspomnieć wreszcie trzeba o niezwykle ekspansywnym po II wojnie światowej kierunku metodologicznym - strukturalizmie, którego głową jest Claude Lévi-Strauss (ur. 1908). Istotne są zwłaszcza jego poglądy na mit. Mitologizowanie jest elastycznym, logicznym sposobem operowania myślą w społeczeństwach prymitywnych. Mit jest dwuwymiarowy: diachroniczny - bo relacjonuje przeszłość, synchroniczny - bo służy wyjaśnianiu czasu teraźniejszego lub przyszłości. Poprzez wymiar pierwszy można mit odczytać, poprzez wymiar drugi można mit zrozumieć. Analizy Lévi-Straussa mocno opierają się na osiągnięciach semiotycznych, stąd też bazują na paradygmatycznym i syntagmatycznym aspekcie mitu. Mit jest wynik .m metafory, która ukryta np. w zawiłej strukturze opozycji binarnych podlega odczytaniu - dekodowaniu w innym, bo należącym do badacza, systemie znaków. Tak np. proces symbolizowania pary opozycji Życie i Śmierć prowadzi, zdaniem Belga, przez obraz światów zwierzęcego i roślinnego do wyrażenia takiego przeciwieństwa w metaforze świata roślinożernych i mięsożernych. Niejednokrotnie zsymbolizowane przeciwieństwa są godzone przez równie symbolicznie przedstawionego pośrednika - mediatora, jakim w powyższej sytuacji może być zwierzę żywiące się padliną, metafora bohatera kulturowego. Analiza (także twórcza transformacja) poszczególnych mitów pozwala przedstawić pewną strukturę mityczną, która z zewnątrz jest "obudowana" zmiennymi informacjami i kodami. Badania Lévi-Straussa skupiają się m.in. na znaczeniu i charakterze wymiany ślubnej w społeczeństwach prymitywnych. Mit przekazuje i dokumentuje nakazy i zakazy kulturowe odnośnie warunków takiej wymiany.

W powyższym przeglądzie zostały zasygnalizowane poglądy niektórych tylko, wybitniejszych badaczy. O wartościowszych osiągnięciach innych będzie mowa przy okazji kwestii szczegółowych.

Część druga

RELIGIE PRYMITYWNE

I. Uwagi wstępne

Swoje epokowe dzieło "Powstanie wiary w Boga" (Das Werden des Gottesglaubens) czołowy do niedawna religiolog, Natan Söderblom, rozpoczyna od zdania: "prysnął sen romantyków o szczęśliwych dzikich ludach, wolnych od wszelkich pęt cywilizacyjnych, odkąd misjonarze, podróżnicy, urzędnicy kolonialni i kupcy bliżej nas z nimi zaznajomili". Podobnie wypowiadają się inni religiolodzy: "nie ma co i mówić o szczęściu nieuszczęśliwionego kulturą człowieka naturalnego" (Wurm-Blum) i "dawno minęły te czasy, kiedy to 'dzieciom natury' zazdroszczono ich losu" (Lehmann). Zdania te są potwierdzeniem zapatrywania, że z zagadnieniem cierpienia, pojętego jako przeciwieństwo tego, co moglibyśmy nazwać szczęściem, ludzkość ma do czynienia od samego zarania swych dziejów aż do dnia dzisiejszego, poprzez wszystkie szczeble kultury, począwszy od najniższych, które przypisujemy ludom tzw. prymitywnym względnie naturalnym, aż do najwyższych. Wynika z tego dalej, że to, co nazywamy niedomaganiem, niedolą, cierpieniem, nie jest dopiero wytworem życia kultury, ale że już i natura mieści je w sobie jako integralną cząstkę składową. Właściwie obie te sfery bytu - i natura, i kultura, mieszczą je w sobie, pierwsza jako zapłatę za to, że się w niej trwa i tkwi, druga jako zapłatę za to, że się ją tworzy. Cały świat ludzki jest opasany złowrogim pierścieniem niedoli i cierpienia.

Ludy prymitywne zwiemy inaczej ludami naturalnymi nie w tym znaczeniu, jakoby ta nomenklatura miała oznaczać przeciwień-

stwo do ludów kulturalnych, bo i ludy naturalne mają własną, swoistą kulturę. Słowo to określa tylko ich większą zależność od przyrody, słabsze opanowanie jej sił i mniejszą odporność na jej przemożny wpływ. Nie należy mniemać, że ludy prymitywne oraz ich wierzenia religijne stanowią jednolity organizm - stąd liczba mnoga w tytule tej części rozważań. Tak samo zresztą nie można dziś mówić o jednolitości ludów kulturalnych. Obie grupy stanowią bowiem pod względem historyczno-kulturowym bardzo skomplikowane w własnej strukturze odłamy ludzkości. Na komplikację tych cech, jeśli chodzi o ludy prymitywne, wpływa szereg czynników - np. wielkie rozproszenie po kuli ziemskiej, różnorodność przynależności rasowej, poziom kultury własnej, zetknięcie się z ludźmi cywilizowanymi i in., co wpływa też niemało na ich wyobrażenia religijne.

Byłoby błędem mniemać, że to, co dziś religiologia nazywa religią prymitywną istnieje tylko u ludów prymitywnych. W pojęciu religii prymitywnej nie chodzi bowiem tylko o pochodzenie życia duchowego, w tym sensie, że zbadanie pierwiastków religii prymitywnej u samych ich podstaw da nam już odpowiedź na pytanie o pochodzenie idei Boga i szereg rozwojowy, który wiedzie od pierwszych wyobrażeń o istocie wyższej do bogów religii plemiennych, narodowych i wreszcie do Boga religii objawionych, ale chodzi raczej o pewną warstwę w tym życiu duchowym, która w przemieszaniu z pierwiastkami wyższymi religijnie występuje także w religiach kulturalnych, a w poważnej dawce istnieje także i w naszej religii i religijności. Wszak od samego Söderbloma pochodzi następująca ocena: "Magia i czary (ważne elementy postawy prymitywnej) nigdy nie zostaną całkowicie przezwyciężone. Owszem, żeby masy pozyskać i utrzymać przy sobie, użycza niekiedy Kościół u siebie miejsca magicznym wyobrażeniom i praktykom".

Z zagadnieniem tym wiążą się dwie teorie, odnoszące się do religii prymitywnych - teoria ewolucji i teoria degeneracji. Teoria ewolucji głosi, że rozwój religii szedł od magii poprzez animizm do wiary w tzw. "wysokiego Boga". Gdy nauka stwierdziła, iż ta ostatnia istnieje już także na najniższych szczeblach, sprawę całkowicie odwrócono. Zaczęto głosić, że na po-

ządku historii ludzkości była żywa wiara w jednego Boga z szczerymi do niego modłami i ofiarami nawet tego, co miano najwartościowszego, aż do pierworództw włącznie. Potem ten "wysoki Bóg" istniał już najwyżej tylko w idei jako "Sprawca", który stworzywszy świat, odsunął się od niego i ludzi z powodu jakiegoś ich przestępstwa, stał się "deus otiosus - bogiem odpoczywającym" i jako taki nie wtrąca się do spraw tego świata i nie wpływa na los ludzi. W następstwie tego upadku pojęć religijnych przyszła magia jako zasadnicza forma religii, kult czaszki, związki tajemne, animizm z mitologią i czcią księżyca u ludów rolniczych, a u ludów myśliwskich totemizm grupowy, mitologia słoneczna z czcią słońca. Innymi słowy: dzisiejsze formy religii prymitywnych to upadek z poziomu wyższego na niższy.

Kwestia stosunku magii do religii w ogóle, a religii prymitywnej w szczególności, szeroko i gruntownie rozpatrywana przez religiologów, winna być rozstrzygnięta w tym kierunku, że magię - w zwykłym słowa znaczeniu - jako pewne działania, mające jakikolwiek związek ze światem ponadludzkim, należy mimo wszystko włączyć do pojęcia religii ludów naturalnych, bo działanie to spełnia cel religijny - wlewa pociechę, nadzieję i otuchę tam, gdzie zwykłe środki rozumowe zawodzą. Są one takimi samymi przeżyciami nadnaturalnymi jak wiara w bogów lub w jednego Boga. Jeżeli jakieś działanie, zwane magicznym, obraca się wokół tego, co w najszerszym słowa znaczeniu jest "sanctum" i jeżeli przeciwieństwo, tj. profanum było choćby najlżej odczuwalne, to działaniu temu należy przypisać charakter religijny. Zwłaszcza zaś, gdy chodzi o zagadnienie zasadniczej postawy wobec przeciwności życia, historia religii wykazuje niezliczoną ilość działań, które robią na nas wrażenie niesamowitych czarów, a przecież mają w sobie tajemniczą moc, dzięki której ludzie je stosujący ostoją się w obliczu napierających potęg, udręk i dolegliwości.

Cały bowiem byt człowieka prymitywnego jest spleciony z niesamowitymi mocami. Nie może on pozbyć się lęku przed życiem tak samo, jak trwogi przed śmiercią. Pokarm i napój, sen i jawa, oddech i każde wypowiedziane słowo może mu przynieść

nieszczęście i zagładę. Dusza jego wszędzie wietrzy czające się niebezpieczeństwo, które go może unicestwić. Wszystkie jego miny i ruchy zdradzają, iż jest on istotą przybitą i przygniecioną lękiem i trwogą. Trwoży go wszystko, co go w tym świecie otacza. A trwoga ta nie jest niczym innym jak tylko znakiem, że wie, co mu zagraża. Boi się faktów i zjawisk, które lada moment mogą nastąpić i zniweczyć wartości jego życia, i dlatego im przeciwdziała. Na tym polega główna funkcja uprawianej przez niego religii.

II. Najbardziej pierwotne pojęcia religijne i skupiające się wokół nich formy religii prymitywnych

Najbardziej pierwotnymi pojęciami religijnymi są: pojęcie mocy (mana - tabu), życia, duszy, protóplasty rodu względnie najbliższego krewnego w świecie roślinnym lub zwierzęcym (totem) i pojęcie Sprawcy. Wokół pojęcia mocy skupia się jako najpierwotniejsza forma religii - fetyszyzm, wokół pojęcia życia skupia się jako forma religii animatyzm, pojęcie duszy doprowadziło do powstania animizmu, wyobrażenie o protoplaście lub najbliższym krewnym dało w wyniku totemizm jako pewną formę religii (i organizacji społecznej) u ludów zwłaszcza myśliwskich i pasterskich. Na końcu tej linii rozwojowej stoi religia "sprawców" jako w pewnym sensie - choć z poważnymi zastrzeżeniami - forma pierwotnego monoteizmu. Na podłożu całego zbiorowiska wysnutych z powyżej zarysowanego rozwoju wyobrażeń powstało pojęcie bóstwa jako nieosobowego centrum nadnaturalnej mocy (numen), z niego zaś wykształtowało się najmłodsze centralne pojęcie religijne, pojęcie boga, którym staje się bóstwo obdarzone stałą czcią (kultem) w określonym już miejscu i dzięki kultowi zyskujące już rysy wyraźnej osobowości, wzniosłe przymioty, postać, mieszkanie, kapłaństwo.

a) Mana - tabu, fetyszyzm

Najpierwotniejsze spośród pojęć religijnych w religiach pierwotnych są "mana" i "tabu". Mana jest to jakaś określona

moc, nie rozlana równomiernie na cały świat, i nie wypełniająca równomiernie wszystkie rzeczy, ale tkwiąca w każdym przedmiocie, w każdym człowieku, zwierzęciu itd., moc zdolna do wywołania pewnych określonych skutków. Samo słowo mana jest pochodzenia melanezyjskiego, a zostało wprowadzone do religiologii przez Codringtona w 1891 r. Pisał on o religii Melanezyjczyków, że "z teoretycznego punktu widzenia polega ona na przeświadczeniu, iż istnieje nadnaturalna moc, która należy do dziedziny tego, co niewidzialne, a z praktycznego punktu widzenia polega na stosowaniu środków, by móc tę moc obrócić na swoją własną korzyść - to jest mana".

To wyobrażenie o mocy jest powszechne u prawie wszystkich ludów prymitywnych, tylko zależnie od miejsca, rasy i języka inaczej jest ta moc nazywana i określana. I tak, u Irokezów nazywana jest Orenda, u Algonkinów Manitou (fałszywie pojmowany jako osobowy duch opiekuńczy), u Siouxów Wakonda, u Huronów Oki (= dosł. "to co jest w górze"). U afrykańskich Murzynów nazywa się ona Mulungu, Mrungu itd., u Malajów na Madagaskarze Hasina, jeszcze gdzie indziej Joja, Arunkulta czy Arunkilta lub Czurunga itd. Czurunga jest to narzędzie sakramentalne pierwotnych Australijczyków w postaci deszczułek, kijów lub kamieni nanizanych na sznur, które puszcza się w ruch nad głowami, wywołując przez to charakterystyczny hałas kultowy.

N.Söderblom traktował tabu jako polinezyjski ekwiwalent melanezyjskiego mana. W religiologii współczesnej traktuje się tabu jako określenie "negatywnego działania mocy" pojętej jako coś niebezpiecznego, groźnego i zakazanego, podczas gdy mana określa moc jak najwyższe i najważniejsze źródło życia i szczęścia, więc w sensie pozytywnym. Słowo tabu przyswoił religiologii europejskiej Meinecke w 1844 r. i wyjaśnił, że jest to moc tkwiąca w istocie boskiej, wyrażająca się tym, że wszystko co znajduje się w zasięgu lub pod wpływem tej mocy musi być wyłączone z obiegu pospolitego. Pojęcie tabu stoi więc na samym początku pewnej ścisłej regulacji ludzkiego życia, w przeciwieństwie do swobody życia na podłożu popędów. Jest więc jak gdyby początkiem wprawdzie niepisanego, niemniej ważnego kodeksu moralnego czy nawet prawnego. Prawa tabu można podzielić na trzy grupy. Dotyczą one:

1) osób, przedmiotów i działań - tych, które z natury są tabu, czyli niedozwolone, zawsze lub w pewnych okolicznościach,
2) osób lub rzeczy, które mimowolnie stały się tabu przez pewnego rodzaju "zakażenie się" lub celowo przez dotknięcie się lub przez kogoś,
3) pewne osoby, przedmioty lub miejsca są tabu przez przynależność do organizacji religijnej, zakonów, związków tajemnych itp.

Praktycznym zastosowaniem pojęcia mocy: mana - tabu jest fetyszyzm.

Fetyszyzm spotykamy przede wszystkim u plemion w centralnej Afryce. Nazwa tej formy religii prymitywnej pochodzi z języka portugalskiego, od słowa feitiço, a to od łacińskiego facitius - obdarzony mocą. Fetysz jest to przedmiot, naturalny lub sporządzony sztucznie, który jest siedliskiem pewnej duchowej mocy. Najbardziej charakterystycznym przykładem fetysza sztucznego jest spotykany w Afryce zachodniej nkisi (l.mn.minkisi). Jest to worek zawieszany pod strzechą lub przytroczony do pasa, z zadziwiającą zawartością. Można tam znaleźć kawałki kredy, sól, pieprz, włosy, metalowe obrączki, szpony ptaków, pazury zwierząt, kości, ogony zwierząt, kawałki skóry zwierzęcej, korzenie o niezwykłym kształcie (alrauny) itp. By przedmiot ten stał się fetyszem, tj. siedzibą nadnaturalnych mocy, musi być poświęcony przez kapłana-czarownika. Po poświęceniu ma zdolność zsyłania i leczenia chorób, sprowadzania na wrogów rozmaitych nieszczęść, ale i ochrony właściciela przed nieszczęściem, stawiania przeszkód złym i wrogim duchom i czarownikom w wyrządzaniu szkody - krzywdy właścicielowi, wskazywania wrogo nastawionych czarowników, także winnych śmierci bliskich członków rodziny, wyłapywania złodziei. Jednym więc słowem jest to więc w najszerszym słowa znaczeniu dobrodziej, spełniający wszystkie życzenia właściciela, a sprawca szkód wobec innych, zwłaszcza osobistych lub rodowych wrogów swego posiadacza. Czci się go, składa mu ofiary, zanosi się do niego modły, ale też okłada kijem, gdy zawiedzie pokładane w nim nadzieje. Wszystko to odnosi się nie do samego przedmiotu, bo ten może być zmieniony, gdy się np. zużyje lub podrze, ale do

mocy, tam tkwiącej. Charakterystyczną cechą fetyszyzmu jest to, że związek między przedmiotem, który służy jako fetysz, a działaniem i skutkami, jakich się od niego oczekuje, jest całkowicie dowolny. Fetysz pomaga tylko jednemu człowiekowi - swojemu właścicielowi. Fetyszyzm jest więc postawą całkowicie egoistyczną. Posiadacz fetysza działa na własną rękę, w swoim tylko interesie i zawsze osobiście, sam. Sam wprawia w ruch tkwiące w jego fetyszu moce, w ruch dla siebie korzystny, a dla wrogów szkodliwy. Sam jest opiekunem środków magicznych - czarownikiem. Lecz są też specjaliści do tego powołani - czarownicy zawodowi: znachorzy, szamani, wróżowie, pośredniczący jako media między zwykłym śmiertelnikiem a mocami czy duchami - demonami. Czarownik czyni z nich powolne narzędzia do zrealizowania swych życzeń i potrzeb. Jest on wielkim panem w swej gromadzie, ale i nędznym niewolnikiem swego zawodu i związanych z nim wymagań. Musi się np. wystrzegać wody, kąpieli, spożywania potraw gotowanych, bo to zawilgaca jego czary, które muszą być suche i gorące. Proceder ten wymaga stosowania szeregu podstępów, gdyż, by kogoś zaczarować, trzeba zdobyć jakąś, choćby najmniejszą drobinę ze związanej z tym kimś materii - czy to z ciała, czy z niedojedzonego pokarmu czy to z odzienia: włókienko z szaty, włos, ułamek paznokcia, nieco brudu z ciała, kropelkę krwi, plwocinę, nawet śluz z nosa. Przez wypowiadanie zaklęć czarodziej wiąże duszę swej ofiary z zyskanym przedmiotem. Co się czyni z tym przedmiotem, to spotyka potem tę osobę. Dlatego człowiek prymitywny usilnie się wystrzega, by cokolwiek z siebie lub po sobie nieopatrznie gdzieś zostawić - wrzuca resztki jedzenia do wody, zakopuje kał, zaciera za sobą ślady, bo nawet w tym śladzie mogła zostać cząstka jego duszy.

b) Animatyzm

Na tym poziomie ludzkości, na którym powstały i kształtowały się wymienione powyżej pojęcia religijne, czynności duchowe ograniczały się do form najprostszych, były nierozwinięte i niezupełnie świadome. Nie było jeszcze myśli, która mogłaby badawczo kroczyć za asocjacją idei. Poza tym ludzkie poj-

mowanie świata zewnętrznego na tym poziomie ma jeszcze tę właściwość, że człowiek pojmuje wszystko wokół siebie "na obraz i podobieństwo swoje". Wyjaśnić to można na przykładzie z naszego własnego doświadczenia. Gdy dziecko uderzy się o jakiś przedmiot, oddaje mu uderzenie kijem lub piąstką. Przedmiot ten zadał dziecku ból, więc chce mu ono odpłacić i ze swej strony zadaje mu ból. Myśli zatem, że przedmiot chciał mu zadać ból, imputuje mu wolę zadania bólu taką samą, jaką ma ono potem wobec niego. Wyobraża sobie również, że przedmiot odczuje ból tak samo, jak ono go odczuło. Oczywiście w dziecku nie odbywa się proces refleksji na ten zbyt skomplikowany dla jego umysłu temat, dopiero jako dorośli tak tę sprawę tłumaczymy. Człowiek prymitywny stoi w tym względzie na stanowisku przyjmowanym przez dziecko. Według jego pojęć cała przyroda i każdy przedmiot, każda rzecz posiada te same moce duchowe, co i on. Gdy potknie się o korzeń drzewa, oznacza to, drzewo przejawiło wolę ("zachciało") doprowadzić do upadku. Gdy ktoś utonie w rzece znaczy to, że rzeka chciała wciągnąć topielca w swoje nurty. Gdy błyska piorun, znaczy to, że tkwi w nim taka sama wola działania co w człowieku. Ale wyobrażenia te są dowolne. Uwagę na siebie zwraca tylko to, co jest nadzwyczajne, nieoczekiwane. Ale obok powyżej przytoczonych przykładowo wyobrażeń mogą istnieć inne, w tym samym czasie, a zależne od okoliczności - drzewo uchodzi też za coś martwego, co można dowolnie ścinać i obrabiać. Zwierzę lub człowiek mogą być traktowani także jako pewna ilość mięsa, pokarmu, który można spożyć. Kompleks tych wyobrażeń zwie się w religiologii animatyzmem. Należy go odróżnić od innej formy wyobrażeń, nazywanej animizmem. "Natura est animata" - przyroda jest ożywiona - oto najkrócej ujęty system animatystyczny. Nie znaczy to, że przyroda jest obdarzona duszą - wtedy bowiem system ten miałby nazwę animistycznego. Zachodzi między nimi istotna różnica. Söderblom przeciwstawiał się hipotezie Tylora, rozszerzonej potem przez Wilhelma Wundta i Juliusza Lipperta, głoszącej, że ożywienie, które człowiek prymitywny przypisuje całej przyrodzie i poszczególnym przedmiotom, pochodzi od dusz, które tkwią w poszczególnych częściach składowych świata zewnętrznego. Człowiek prymi-

tywny uwielbia nie dusze, co jest animizmem, ale życie, uwielbia ożywioną przyrodę. Szereg badaczy dopatruje się w uwielbianiu przyrody jedynego źródła przeżyć religijnych, zwłaszcza w wypadku tzw. religii naturalnych. Stąd należy poruszyć kwestię pochodzenia religii od różnych stanów psychicznych powstałych na gruncie obserwacji żywej przyrody. Rozpatrując religie starożytności i religie ludów naturalnych ustawicznie i prawie wszędzie napotykamy na uwielbianie przyrody i jej różnorodnych zjawisk. Niebo ze zjawiskami świetlnymi - słońcem, księżycem, gwiazdami, meteorami, formami zorzy, przestworza z burzami, błyskawicami, grzmotami, chmurami, deszczem, ziemia ze wszystkim, co z niej wyrosło i co po niej porusza się - rośliny, zwierzęta, ogień, woda, źródła, rzeki, morza, góry, skały i kamienie - wszystko to są w wielu systemach religijnych obiekty czci religijnej, niejednokrotnie też 'prosopa' - postacie opowieści mitologicznych. Jak do tego dochodzi? Tylko tak chyba, że samo to zjawisko przyrody rejestrowane jest jako coś żywego, czynnego, jako moc dobroczynna, czcigodna lub straszna - albo wszystko jednocześnie. Nie ma najmniejszych podstaw, by doszukiwać się w tym czegoś innego niż prostego elementarnego procesu psychicznego. I nie trzeba tu takiego pośrednictwa, jakie podsuwa wspomniany już powyżej reprezentant teorii kultu zmarłych J. Lippert, który rozszerza tylorowską teorię animistyczną. Twierdzi mianowicie, że wszystkie, nawet naczelne zjawiska przyrody - niebo, ziemia, słońce, księżyc, ogień, stały się obiektami czci religijnej dopiero wtedy, gdy człowiek prymitywny w swoim wyobrażeniu ulokował w nich dusze zmarłych, gdy więc zaczął na nie spoglądać jako na siedliska dusz. Jak wspomniano już, człowiek w początkowym stadium tej kultury i człowieczeństwa spogląda na otaczającą przyrodę oczyma dziecka. Wszystko jest tak samo żywione, jak on sam - nie tylko rośliny i zwierzęta, ale i słońce, księżyc, wiatry, potoki, góry itd. Człowiek prymitywny imputuje im - jak dziecko przedmiotem, z którymi się styka - odczucia podobne do swoich, rozmawia z nimi i słyszy ich mowę. Nie musi dopiero lokować w nich duszy jakiegoś zmarłego, która żyje dalej. Ten pierwotny, elementarny, bezpośredni pogląd o przyrodzie jako

o czymś żywym zostaje poparty u człowieka prymitywnego innym, równie prymitywnym zjawiskiem psychicznym, które można by nazwać potrzebą przyczynowości. W tej potrzebie jeden z etnologów, Oskar Peschel, dopatruje się podstawy wszelkiej religii - gdy więc huczy grzmot, trzaskają pioruny, to musi istnieć taki ktoś, kto wywołuje te zjawiska; nie jest widoczna żadna postać, a człowiek nie może wywołać tak potężnych zjawisk. Sprawca tego zjawiska musi wyglądać tak jak człowiek, tylko potężniejszy, większy, groźniejszy. Przyjęcie w fantazji własnej pewnej przyczyny, sprawcy zjawisk niwelowało napięcie, zaspokajało rozbudzoną potrzebę przyczynowości oraz budzącą się coraz silniej fantazję. Zaspokojenie tych dwu potrzeb nie musi pokrywać się z tym popędem człowieka, który zjawiska przyrody pojmuje jako coś żywego. Piorun sam może uchodzić za coś żywego, grzmot także. Odczuwa się przed nimi lęk i czci się je, one zmieniają się w demony lub bóstwa w postaci np. ognistego węża. Ale człowiek pyta nadal o tego, kto jest sprawcą pioruna lub grzmotu, kto je robi. Fantazja robi jeden krok naprzód, poza zjawiska. Sprawca pozostaje w ukryciu, nie widzi się go, podobnie jak człowiek z ukrycia może wypuścić strzałę lub rzucić kamieniem. Także słońce lub wiatr może być pojmowane jako żywe zjawisko. Człowiek pyta potem o tego, kto wozi słońce po niebie lub kto jest tym, który dmucha wiatrem jak człowiek swoim oddechem itd. Tak jest ze wszystkimi zjawiskami przyrody.

Trzeba pamiętać, że równolegle ze zdobyczami w każdej dziedzinie i z rozwojem swoich wyobrażeń człowiek prymitywny przechodził zasadniczy rozwój, który walnie przyczynił się do tego, że jego poglądy spoczęły na trwalszej podstawie - kształtował swoją mowę. Wprawdzie trudno zgodzić się z tezą Maxa Müllera, że religia najgłębsze swoje podstawy ma w mowie, że religia i mitologia swe najgłębsze podstawy i początek wzięły z przymusu mowy, ale jednak z mową i przez mowę tworzyły się pojęcia, m.in. i pojęcia religijne. Człowiek rozwijając mowę kształtował i utrwalał pogląd na naturę jako coś ożywionego, co w rezultacie pozytywnie i pomyślnie wpływało na kształtowanie się jego pojęć religijnych. Niektórzy badacze i myśliciele wywodzą religię z poczucia estetycznego. Napomyka o tym Schleiermacher

w "Mowach o religii", wyraźnie tak sprawę stawiali klasycy i romantycy, a przede wszystkim Jakub Fries, a poniekąd także Otto Pfleiderer. Poglądy ostatniego są następujące: podstawą religii jest poczucie estetyczne, ponieważ w czystej jego, bezinteresownej obserwacji, bez żadnego nacisku ze strony potrzeby przyczynowości lub innych praktycznych potrzeb rodzi się pierwsza iskierka świadomości religijnej. Pierwszym takim wzniosłym i podniosłym uczuciem estetycznym było to, które pojawiło się w psyche ludzkiej na widok lśniącej w dzień, a gwiaździstej w nocy bezkresności nieba, z jego zmiennymi, cudownymi zjawiskami. Nie da się zaprzeczyć, iż istotnie zaspokajane poczucie estetyczne może podeprzeć wiarę w ożywienie zjawisk przyrody wraz z wiarą w istnienie istot duchowych. Poczucie estetyczne jest niejednokrotnie ściśle zespolone z wyobrażeniami religijnymi - ale jest tak dopiero na wyższym poziomie. Stadium niższych form kulturalnych i religijnych nie upoważnia do wyprowadzenia religii z odczuć i wzruszeń estetycznych, natomiast nic nie stoi na przeszkodzie, by przypisać im w rozwoju religii pewną rolę wtórną.

Już od starożytności kursuje formuła mająca wyjaśnić genezę religii: "timor fecit deus" - strach stworzył bogów. Uczucie lęku i trwogi ma być podstawą religii, lub - jak to brzmi w zmodyfikowanym nieco przez Happela ujęciu - "w dreszczu trwogi przed tym, co nieznane i niewidzialne, przed tym, co możne i potężne, widzimy źródło wszelkiej religii". Zapewne, przy rozwoju uczuć religijnych lęk i trwoga odgrywa ważną rolę. Gdy rozpatrujemy tę rzecz z punktu widzenia zjawisk przyrody, to istotnie stwierdzamy, że nie wszystkie one były tego rodzaju, by człowiek pierwotny mógł w spokoju z nich tylko się cieszyć. Wszak piorun mógł mu zadać śmierć, poranić go, powódź mogła go zagarnąć. Należało więc się z nimi porozumieć, starać się o ich przychylność. Zaczęto więc prosić piorun lub rzekę o życzliwość, schlebiając im, by nie wyrządzały szkody. Istotnie, lęk i trwoga były skutecznymi motywami, by wywołać prośbę, modlitwę i uwielbienie. Ale bogów do życia one same powołać nie mogły. Nie należy oczywiście tracić z oka ich roli jako współczynników; wszak uczucie zależności jest integralną częścią

składową uczucia religijnego. Lęk zaś i trwoga nie są niczym innym, jak spotęgowanym w męce i bólu w pewnym ściśle określonym kierunku uczuciem zależności, uczuciem niemocy, uczuciem zdania się na łaskę lub niełaskę pewnej obcej, niesamowitej woli, pewnej obcej, niesamowitej mocy, którą człowiek prymitywny wyczuwał w otaczającej go przyrodzie. I to też jest jedno ze źródeł przeżyć religijnych - uwielbienie ożywionej przyrody, czyli animatyzm.

c) Animizm

Obok życia, które swoją zagadkowością niepokoi i zastanawia człowieka prymitywnego i w ostateczności doprowadza do pewnej formy przeżyć religijnych, stoi jego przeciwieństwo, które zastanawia go jeszcze więcej i jeszcze więcej niepokoi, stając się podstawą drugiego kompleksu wyobrażeń religijnych, mianowicie animizmu, tj. wiary w dusze. Trzeba zastrzec, iż nasze popularne pojmowanie duszy jako wyrazu czysto psychicznych własności człowieka, a więc wolnej od pierwiastka materialnego zdolności wyobrażeń, dalej woli i uczucia, jest wynikiem długotrwałej pracy myślowej. Prymitywne pojęcie duszy jest wynikiem zlania się różnych, częstokroć sprzecznych ze sobą poglądów, z tym, że człowiek prymitywny sprzeczności tej nie odczuwa. Pojęcie to powstało nie na gruncie przeciwieństwa między ciałem a duszą, gdyż przeciwieństwo to powstało dopiero jako skutek wiary w dusze. Gdy ludzkość raz sobie uświadomiła to przeciwieństwo, wkroczyło ono w świat myśli, zadomowiło się w nim i zaważyło decydująco na jej wierze religijnej. Wiara w dusze ma dwa punkty wyjścia: 1° wyobrażenie o zmarłym, który powraca, o sobowtórze i widziadle sennym; 2° wyobrażenie o mocy życiowej. Oba jednak zasadzają się na świadomości zasadniczego przeciwieństwa życia, jakim jest śmierć.

Śmierć dla człowieka prymitywnego stanowi największą zagadkę. Wprawdzie nie jest wykluczone, że w najodleglejszej przeszłości człowiek przyjmował zjawisko śmierci swego towarzysza z tępą obojętnością, że nie wpływała na jego odczuwanie i zachowanie się. Jest to jednakże stadium, które leży poza ob-

rębem naszych zainteresowań. Dopiero bowiem, gdy zjawisko takie jak śmierć wywołuje w człowieku pewne uczucia i myśli, które stają się podstawą działań, może rozpocząć się pewien rozwój duchowy, który ujęty wreszcie w pewną formę wyobrażeń religijnych wzbudza nasze zainteresowanie, pod nazwą animizmu.

We wspomnianym powyżej najstarszym stadium myślenia prymitywnego nie ma więc jeszcze dualizmu ciała i duszy, człowiek jeszcze nie rozumie, że ciało jest śmiertelne. Rozróżnia on tylko między człowiekiem żyjącym i umarłym, lecz i tego ostatniego traktuje jeszcze jako obdarzonego wolą i zdolnego do działania. Wyobrażenie to ujęte w nieco paradoksalnym określeniu "żywy trup" dobrze oddaje pojmowanie prymitywne. To prymitywne wyobrażenie, nawiązujące bezpośrednio do zwłok, do trupa, może uchodzić za podstawę kultu zmarłych. Człowiek prymitywny zaczął bowiem odczuwać lęk przed zwłokami i przed miejscem, gdzie są one złożone. Zaczął przeżywać zjawy zmarłych, które go straszyły - zjawy mające zarówno znamię cielesności, jak i znamię śmierci. I stąd śmierć, która była początkiem tego wszystkiego, zaczęła nabierać charakteru gwałtownej siły, wkraczającej w normalny bieg spraw. Są ludy, które mniemają, że żaden przypadek śmierci nie może mieć przyczyny naturalnej, lecz spowodowany zostaje zawsze przez jakieś tajemne działanie mocy lub magiczne, czarodziejskie praktyki wrogów. Natomiast śmierć spowodowana uderzeniem maczugą lub przez strzałę uchodzi za normalną i zwykłą.

Bezpośrednio po śmierci człowiek jest zewnętrznie taki sam i ten sam jak poprzednio. Na to, że coś musiało zajść wskazuje przede wszystkim to, że zmarły przestaje się ruszać i mówić. Ciało przechodzi zmiany - sztywnieje, potem nabrzmiewa, zmienia barwę, wreszcie zaczyna się rozkładać. U pozostałych wszystko to wywołuje zdumienie, trwogę i grozę. Rodzi się więc pytanie: co się stało z tym człowiekiem? Czego mu brakuje? Zaczyna się poszukiwać tego, co zmarłego różni od żywego. Zgodnie ze swoimi wyobrażeniami prymitywni ten zagadkowy pierwiastek, którego brak zauważają u zmarłego, pojmują jako coś wyraźnie materialnego. Stwierdziwszy, że zasadniczą różnicą między żywym i umarłym jest brak tchnienia, oddechu, przypisuje

mu charakter jakby mocy życiowej, która uchodzi z ciała wraz z ostatnim oddechem. Wiara ta w szeregu języków znajduje swój wyraz w słownictwie: dusza-duch-dech, anima, psyche, pneuma, atman. Tutaj moc życiowa i dusza jeszcze się między sobą nie różnią. Wiara zaś, że tchnienie jest duszą doprowadziła do ustalenia się poglądu o jej lotności i lekkości.

Obok spostrzeżenia, że duszą - mocą życiową jest tchnienie, ustające w chwili śmierci i lokalizowane w sercu, jako że tchnienie i puls stanowią najistotniejsze znamiona życia, człowiek prymitywny dokonał jeszcze jednego spostrzeżenia, mianowicie, że życie uchodzi z ciała razem z krwią. Nie znaczy to, że pojmuje krew jako duszę, raczej jako siedzibę duszy lub jako moc życiową. Dlatego też w tabuistycznych zakazach krew odgrywa tak ważną rolę, iż nawet w religii izraelskiej należy ją wylać na ołtarz Boga, do którego należy ona jako źródło życia. Siedzibą duszy jako mocy życiowej mogą być także i inne organy i tkanki ciała. Homer np. lokuje duszę w otrzewnej, a pewien typ mitu, który ma ślad i w Starym Testamencie w historii o Samsonie, w bujnych włosach, zwłaszcza głowy i brody. Złożenie bóstwom ofiary z włosów ma więc to samo znaczenie, co złożenie duszy jako mocy życiowej.

Pod wpływem innych wyobrażeń, które już oddzielają duszę od ciała i przyznają jej pewną swobodę ruchów, mogła zrodzić się wiara, że dusza lub moc życiowa człowieka może być ukryta w innym przedmiocie lub w innej istocie. Jest to grupa poglądów o duszy, nie mająca jeszcze ścisłego związku z pojęciem śmierci. Najjaskrawiej jednak zaznaczają się wyobrażenia o duszy na tle tragicznego zjawiska śmierci. Rozwój pojęcia duszy w tym związku szedł poprzez wspomniane już pojęcie "żywego trupa" i wyobrażenie o cielesności pierwiastka, który z ostatnim tchnieniem opuszcza ciało zmarłego. Nawet człowiek nowoczesny nie jest w stanie uwolnić się od myśli, że śmierć fizyczna nie przerywa wszystkich więzów, jakie przed śmiercią łączyły zmarłego z tym światem. W jego wyobrażeniach zmarły poprzez zwały ziemi oddzielającej go od świata żyjących interesuje się nadal ich sprawami i żyje nim. Nawet nowoczesny człowiek idzie na grób drogiej sobie osoby, aby tam na miejscu

zwierzyć się jej z tego, czym sam żyje obecnie. W jego świadomości, uczucia i wola, które niegdyś nosił w sobie zmarły, nie gasną w śmierci zupełnie. Cóż tedy dziwić się człowiekowi prymitywnemu, że nie może przemóc w sobie myśli, iż jego zmarły w dalszym ciągu ma czucie. Pozostali ubolewają nad nim, że w ziemi jest mu zimno, w grobie ciemno i ponuro. By nie czuł głodu, trzeba go żywić. Pierwotną myślą ofiar i darów składanych na grobach była ta, że zmarły potrzebuje jedzenia i napoju. Murzyni afrykańscy rurką przeciągniętą poprzez ziemię aż do ust trupa dostarczali zmarłym pożywienie.

Kto w życiu popełnił coś złego, nie znajdzie spokoju i w grobie. Wraca więc między żyjących i dalej wyrządza im zło. Wampir wysysa krew śpiących. Gdyby w następny poranek odkopać grób tego, który w nocy jako wampir nawiedzał śpiących, to trup jego byłby pełen wyssanej w nocy krwi. Zmarli opuszczają więc swoje groby i wędrują po ziemi w takiej postaci, w jakiej ich pogrzebano. Kogo pogrzebano bez głowy (bo wróg odciął ją, by spożyć mózg), ten zjawia się bez głowy. Zraniony w bitwie ma na sobie rany i można je zobaczyć. Bardzo charakterystyczne opowiadanie kursuje między południowoamerykańskimi Indianami szczepu Uiteto: zabity i zjedzony przez nieprzyjaciół mąż wraca w nocy w cielesnej postaci do swojej żony, która go poznaje, woła po imieniu i daje wyraz swemu zdziwieniu, że przecież został zjedzony, a przychodzi do niej w swym dawnym kształcie. Dopiero gdy wciągnęła go na swój hamak i chciała mu się oddać cieleśnie, zmarły tym przestraszony odszedł od niej. Również południowoamerykańscy Warranowie opowiadają o zmarłym mężu, który w nocy przyszedł do swej żony, położył się obok niej w hamaku i poprosił ją, by go wyiskała z pcheł. Żona chciała to uczynić, ale wnet spostrzegła, że to nie pchły,tylko robaki, które zjadają już zwłoki. Zmarłe dziecko uskarża się przed matką, która wylała wiele łez z powodu jego śmierci, że w jego grobie jest bardzo mokro od jej łez, więc przychodzi z prośbą o zaprzestanie płaczu. Tych kilka przykładów wystarczy, by twierdzić, że w tych wyobrażeniach nie chodzi o zjawy dusz zmarłych, ale że to sami zmarli, tacy jakimi są w grobie, przychodzą do swych najbliższych i utrzymują z nimi dawne sto-

sunki. My oczywiście wiemy, że zjawy zmarłych to widzenia senne lub halucynacje. I ten właśnie fakt zaczęto sobie coraz szerzej uświadamiać. Jednocześnie zaś normalna obserwacja, dzięki której człowiek mógł stwierdzić, że trup po kilkunastu już dniach jest nie do poznania, a jednak zmarły żywo staje w swej dawnej postaci przed oczyma, podsunęła myśl, iż w tych zjawach i widzeniach nie może chodzić o rzeczywistego zmarłego, ale o coś z jego dawnej istoty, myśl o jego sobowtórze. Zaczęła się krystalizować idea duszy, która jest czymś odrębnym od ciała, która w śmierci oddziela się od ciała i może istnieć dalej, niezależnie od losu, jaki spotyka ciało. Obraz odbity w wodzie jest też od ciała oddzielony, podobnie obraz w oku czy cień. To co się więc zjawia w widzeniu, jest to cień lub obraz zmarłego - my do dziś mówimy o 'cieniach zmarłych' i o 'krainie cieniów' - i powstało pojęcie duszy-cienia lub duszy-obrazu. Rozwój tego wyobrażenia należy traktować tak, że tkwiący we wspomnieniu obraz zewnętrznej postaci zmarłego przedstawiano sobie w łączności z jego cieniem, tzn., że cień zlewa się w jedno z obrazem zachowanym w pamięci. Dlatego dusze zmarłych nie mają już cienia, a swój cień należy za życia szanować - nie wolno nań stanąć, nie wolno spożywać potraw, na które padł czyjś cień, inaczej bowiem właściciela cienia spotkałoby nieszczęście.

Najogólniejszą podstawą tych wyobrażeń jest widziało senne względnie najbliższa mu halucynacja. Zasadnicza różnica między snem a rzeczywistością nie jest tak wielka. Polega ona właściwie na związku wydarzeń i zaszłości na jawie, na tzw. kryterium rzeczywistości. Gdzie granica ta się zaciera, tam różnica maleje i wreszcie może zupełnie zaniknąć. Może się zdarzyć, że człowiek nieraz nie wie, czy coś śnił tylko, czy przeżył rzeczywiście. U ludów prymitywnych sny są - zapewne z powodu niehigienicznych warunków bytowania - częstsze i żywsze, wyraźniejsze niż u człowieka kulturalnego. Zatem granica między rzeczywistością 'przeżytą' a rzeczywistością 'wyśnioną' jest bardzo płynna i nałożenie jednej na drugą możliwsze. I oto: jakiś zmarły lub nieobecny zjawi się we śnie - śniący poznaje go, rozmawia z nim i słyszy jego głos. Potem nie odważy

się wątpić w to, co widział i słyszał, choć na jawie ma świadomość, że zmarły jest pogrzebany w ziemi, a nieobecny gdzieś daleko stąd. Ale człowiek śniący sam często przenosi się w inne okolice i przeżywa rzeczy tajemne, ukryte, niezwykłe. Budząc się bezpośrednio po śnie, widzi się na dawnym miejscu, gdzie się ułożył do snu. To naprowadza go na myśl iż w nim samym istnieje coś, co może opuścić ciało, by znów do niego wrócić, a co jest właściwie nim samym. Powstaje w ten sposób wspomniane już powyżej pojęcie i wyobrażenie sobowtóra, istoty lżejszej i ruchliwszej od niego samego, ale w gruncie rzeczy pokrywającej się z nim samym.

Stwierdzenie przez człowieka w sobie samym jakiegoś pierwiastka, który w pewnych momentach, np. we śnie lub w częstszych u prymitywnego niż kulturalnego człowieka stanach ekstatycznych, opuszcza ciało i wędruje częstokroć bardzo daleko, stało się podstawą jeszcze jednego pojęcia duszy: duszy żywej, duszy życiowej, która mieszka tylko w człowieku żywym i przez śmierć ciała ginie. W wierzeniach wielu ludów jest ona tożsama duszy tchnienia, tj. tej, która wychodzi z ciała razem z ostatnim oddechem, powodując jednocześnie ustanie pulsu serca, które jest jej zewnętrznym wyrazem. Te dwie dusze: dusza-cień czy dusza-obraz i dusza tchnienia czy dusza-sobowtór i dusza życiowa mają właściwie ze sobą wspólne tylko to, że obie mieszkają w człowieku i w chwili zgonu opuszczają jego zwłoki. Odtąd losy ich są różne: o duszy życiowej, sobowtórze żywego nie mówi się już, bo życie ulotniło się z ciała. Trup oczywiście może mieć swojego odrębnego sobowtóra, a dusza-obraz czy dusza-cień istnieje dalej i zachowuje wszystkie przymioty i własności tego, do kogo niegdyś należała, oczywiście prócz życia. Z tą dwutorowością wyobrażeń o duszy stoją zapewne w związku stwierdzane przez Europejczyków z jednej strony kategoryczne oświadczenia tubylców, że śmierć jest kresem wszystkiego, z drugiej strony całkiem wyraźny kult zmarłych. Człowiek kończy się z chwilą śmierci - a z tą samą chwilą zaczyna się nowa istota - zmarły, o którym można powiedzieć najwyżej, że w krainie zmarłych dalej "istnieje", ale nie "żyje".

To prowadzi nas do pytania o los zmarłych po śmierci cielesnej. Najczęściej spotykamy się z poglądem, iż dusza po wyjściu z ciała zatrzymuje się jeszcze przez pewien czas w pobliżu zwłok, więc w takiej odległości, gdzie i skąd może być jeszcze niebezpieczna dla pozostałych. Zwyczaje pogrzebowe mają w wielu wypadkach ten główny cel, by oddalić duszę od żyjących i nie dopuścić do jej powrotu do ciała. Według wschodnioafrykańskich Dżaggów celem pogrzebu jest "odsunąć zmarłych w zaświaty". Płacz i lament podnoszony w chwili zgonu lub pogrzebu może mieć znaczenie podwójne: ponieważ zmarły wygląda zrazu jak śpiący i milczący, więc płacz i krzyk mają go zbudzić i skłonić do odezwania się, albo też mają wystraszyć i wypłoszyć duszę z bezpośredniego sąsiedztwa z trupem i tymi, którzy są przy nim. Poparciem tego drugiego tłumaczenia jest szereg zarządzeń, stojących w związku z pogrzebem. Zwłok nie wynosi się drzwiami, zwykłym wyjściem, ale wyjściem bocznym z domu lub - gdy takiego brak - wyrąbuje się w ścianie specjalny otwór. W czasie niesienia zwłok na miejsce pochówku zmienia się kilka razy kierunek, obraca się nosze kilka razy wkoło, w celu zmylenia zmarłego, by nie mógł już trafić z powrotem do swojego domu. Stukanie trumną o próg domu nawet przy chrześcijańskich pogrzebach praktykowane jest nie, jak się dziś tłumaczy, jako ostatnie pożegnanie z domem i jego mieszkańcami, ale jako wyraźne oświadczenie pozostałych pod adresem zmarłego, że nie wolno mu już wrócić. Toradiowie sypią po drodze do grobu popiół w tej myśli, że pada on na oczy zmarłego, który wobec tego nie może widzieć i zapamiętać drogi. Częste jest wiązanie i krępowanie rąk i nóg trupa. Starożytni Grecy kaleczyli zwłoki - odcinali ręce i nogi i przywiązywali je sznurem do szyi; zwyczaj ten zwie się maschalizmem. U niektórych ludów łamano zmarłemu kręgosłup. Melanezyjscy Trobriandczycy tną zmarłego na kawałki, wysuszają i preparują kości, by nosić je jako pamiątki, zwłaszcza dolną szczękę. Oczy przykrywa się glinianymi skorupami, by nie widziały, nozdrza zatyka się gliną, by dusza nie mogła wrócić do ciała. W okresie ścisłej żałoby nie wolno wymieniać imienia zmarłego, który mógłby to potraktować jako przywołanie go z powrotem. Przez

szereg dni po pogrzebie cała wieś winna zachowywać się cicho, by zmarły nie mógł poznać swej wioski po znajomych tonach i głosach.

Według najprymitywniejszych wyobrażeń miejscem pobytu zmarłego jest jego grób. Ale należy on też do krainy zmarłych. Zaświaty jako krainy zmarłych to już wyobrażenia późniejsze,oparte na przeniesieniu stosunków z życia doczesnego na życie pozadoczesne. Nie jest wykluczone, że pojęcie krainy zmarłych w znaczeniu 'zaświatów' wyrosło na gruncie pojęcia cmentarza. Poza osiedlem żyjących powstaje osiedle zmarłych, gdzie mieszkają razem tak, jak niegdyś za życia. Tak jak składano zmarłego do grobu rodzinnego w osiedlu zmarłych, tak w zaświatach przyłącza się on do ojców i razem we wspólnocie rodzinnej, rodowej, plemiennej trwają ich dawne stosunki. 'Życie' tamtejsze kształtuje się na poziomie analogii do życia ziemskiego: uprawia się rolę, hoduje bydło, chodzi na polowanie; kto był księciem, zostaje nim nadal, kto sługą, też nie zmienia swego stanu.

Odnośnie krainy zmarłych ludzka fantazja maluje co najmniej dwojaki obraz, zależnie od oceny życia i śmierci. Niektóre ludy interesują się bardzo tą krainą i tamtejsze życie to spotęgowanie, w sensie jak najbardziej ponętnym, ziemskiego życia doczesnego, co znajduje swój wyraz w określeniach 'raj', 'niebo'. Jest to kraina bez trosk, bez braków. W niebie czy raju Indian nigdy nie braknie bawołów, na które można polować. Nikomu tam nie grozi częste w tym życiu zjawisko, by kiedykolwiek z pustym żołądkiem i zmęczony układał się do snu. Egipcjanie będą uprawiać nad zaświatowym Nilem swoje pozadoczesne pola uprawne, urodzajniejsze niż w Egipcie doczesnym, a cięższe prace będą wykonywać niewolnicy, których figurki kładziono do grobu. Arystokracja nordycka oczekuje w przyszłym życiu wojen i bogatych, wesołych uczt, które w życiu doczesnym uchodzą za jedyne zajęcie godne wolnego rycerskiego człowieka. Inne ludy nie patrzą tak różowo na przyszłość pozadoczesną.Kraina zmarłych to kraina cieniów, położona gdzieś głęboko w podziemiach, nędzniejsza od ziemi o tyle, o ile cień jest nędzniejszy od ciała. Mieszkańcom tej krainy brak mocy życiowej

i zdolności używania życia w pełni. Nie jest to już życie, ale tylko nędzne istnienie. Achilles woli być "pod lichą strzechą parobkiem na ziemi i grzebać w roli z ciężkim znojem, niż być księciem w podziemiach" (Odyseja XI, 489). W babilońskim eposie o Gilgameszu, Enkidu, jego druh, odsłania przed bohaterem rąbek tajemnicy życia pozagrobowego: "Oto mnie, przyjaciela twego, dzisiaj robactwo żre jak starą wyświechtaną suknię - Enkidu twój druh, któregoś ręką dotykał, stał się jak glina ziemi, jak błoto, napełniony jest pyłem ziemi, i w proch, w proch się rozsypał, w miałki proch..." Cytowane powyżej poglądy z Odyseji i eposu o Gilgameszu należą wprawdzie już do religii kulturalnych, ale nie odbiegają wiele od poglądów tych ludów prymitywnych, dla których tylko życie w promieniach słońca jest życiem prawdziwym i które w mrokach podziemi nie oczekują i nie przewidują niczego, co mogło by zrównoważyć wartość życia doczesnego.

Jeszcze nędzniejszy jest los zmarłych, których zwłoki nie zostały pogrzebane. Bramy krainy zmarłych nie chcą się przed nimi otworzyć. Charon, mityczny grecki przewoźnik, nie chce ich przewieźć przez Acheron czy Styks. Tułają się więc niespokojnie po ziemi, dręczą i gnębią ludzi, szkodą im. Straszliwe fantazje dotyczące krainy zmarłych i losu pozagrobowego mają psychologiczną podstawę zapewne w rzeczywistości: w rzeczywistym losie trupa, który gnije, którego żre robactwo, który jest złożony w grobie ciemnym, ciasnym, zimnym i wilgotnym. Tak więc obraz krainy zmarłych malują różne ludy albo farbami ponurymi, ciemnymi, albo też przeciwnie - jaśniejszymi. W każdym jednak razie jest on odbiciem życia ziemskiego. Czym kto był w doczesności, tym będzie i tam. Różnice stanowe trwają nadal - król jest królem, niewolnik niewolnikiem. Niektóre wierzenia przyznają prawo wstępu do krainy zmarłych tylko szlachetnym z urodzenia. Dla pospolitego ludu nie ma żadnego trwania pośmiertnego. W Grenlandii wierzono, iż do krainy szczęśliwości pozagrobowej wejść mogą tylko mężczyźni, którzy byli dobrymi myśliwymi lub utonęli w czasie polowania na morzu oraz kobiety zmarłe w połogu. Mit grecki opowiada o polach elizej-

skich, dokąd bogowie przeznaczają tylko nielicznych, szczególnie im miłych.

Idea odpłaty pozadoczesnej jeszcze nie jest wykształtowana. Jest rezultatem i pochodną dalszego rozwoju etycznego,który zaświatom nadaje charakter miejsca nagrody lub kary, zależnie od postępowania ludzi w doczesnym życiu. Jakiekolwiek są wyobrażenia o krainie umarłych, zawsze jest ona ściśle odgraniczona od krainy żyjących. Zwykle mieści się ona pod ziemią, jako że w ziemi są groby. Prowadzi tam mozolna, uciążliwa droga przez głębokie jaskinie, bezdenne jeziora czy morza, rozpadliny skalne, bądź dochodzi się tam samym krańcem ziemi,za którym zachodzi słońce. Z wyobrażeń o lotności duszy i jej zdolności unoszenia się w powietrzu wypływa gdzie indziej pogląd, że dusze mieszkają w przestworzach, wśród gwiazd lub w ciałach niebieskich. Czasem gwiazdy są pojmowane jako dusze zmarłych, a księżyc jest ich mieszkaniem. Niekiedy każda gwiazda jest znakiem życia dla jednego człowieka. Gwiazda spadająca z nieba oznacza, iż w tej chwili ktoś zakończył życie.

Topografia krainy zmarłych roi się od sprzeczności. Fantazja religijna jednak nie wymaga, by wykoncypowane przez nią wyobrażenia stały w ścisłym z sobą związku i były całkiem zgodne. Obok wiary w krainę zmarłych zmieściła się w niej doskonale wiara, że zmarły mieszka w grobie, gdzie mu się potem składa ofiary, które są duszy czy zmarłemu niezbędnie potrzebne. Wprawdzie niektóre ludy zaopatrują zmarłego na dłuższy czas pobytu w grobie, wręcz na 'wieczność całą' w niezbędne mu do dobrego samopoczucia rzeczy - z czego wynikałoby, że pozostali nie muszą się już o niego troszczyć - ale mimo to zmarły ma wielkie wymagania pod ich adresem. Przede wszystkim dusza musi być utrzymana przy istnieniu przez ofiary nagrobne - dusze trzeba odżywiać. Nierzadko czyni się to w sposób bardzo realistyczny. Zachodnioafrykańscy Murzyni wprowadzali przez warstwę ziemi do ust zmarłego rurkę, przez którą wlewali pokarmy. W grobach w Pompei i Milecie znajdowano rurki o takimże przeznaczeniu. W starożytnej Grecji układano na grobach garnki bez dna, aby wlewane w nie pokarmy mogły wsiąknąć do ziemi i dojść do zmarłego.

Zachodzi pytanie: co by się stało ze zmarłym, gdyby zaniechano ofiar nagrobnych? Otóż, nieodżywiony zmarły nie zaznałby w grobie spokoju, głód wypędza go z grobu. Błąka się po ziemi szukając pożywienia. Oczywiście mści się na tych, którzy go zaniedbują. Staje się złym duchem, demonem, wampirem. Odwiedza w nocy śpiących krewnych i wysysa z nich krew. Składanie ofiar nagrobnych gwarantuje więc żyjącym spokój ze strony zmarłego.

Kwestia czasu trwania i istnienia w tym stanie, w jaki zmarły wchodzi przez śmierć zajmuje umysły prymitywnych, wyrastając z praktycznej potrzeby uwolnienia się od strasznych zjaw zmarłego. W miarę, jak żyjący oddalają się w czasie od chwili zgonu jakiegoś człowieka, jego senne widziadła powoli u nich ustają, a gdy ustaną zupełnie jest to znakiem, że zmarły się 'skończył zupełnie' - umarł prawdziwie. Utrwala się pojęcie drugiej, czyli ponownej śmierci, znane nam nawet z okresu klasycznego brahmanizmu pod nazwą punarmrityu. Szereg ludów prymitywnych uważa, iż dusza niszczeje i ginie. Na wyspach Fidżi spotykany był pogląd, że duch - demon Nanga-Nanga rozbija dusze zmarłych w stanie bezżennym jak spróchniały kawałek drzewa, o czarny głaz. Starożytni Germanie w obawie przed powrotem straconych złoczyńców symbolicznie wbijali ich dusze na pal osadzony pośród bagna. Niekiedy dobywano zwłoki tych, którzy spoza grobu niepokoili żyjących i palono je w tej myśli, że całkowite zniweczenie ciała przynosi w rezultacie i całkowite zniszczenie duszy, która oczywiście nie jest duszą w naszym zrozumieniu, lecz tkwi w cielesności i cielesność jest jej znamieniem. Pozostaje pytaniem, czy ta myśl była podstawą zwyczaju pogrzebowego palenia zwłok. Znaczyłoby to, że sposób ten opierał się na życzeniu uwolnienia się od zmarłego, od jego wymagań i niebezpieczeństw, jakie mogła zgotować jego złośliwość. Ze spalaniem zwłok spotykamy się w Europie w drugiej połowie II tysiąclecia a.Chr., w Grecji na początku epoki żelaznej, w naszych okolicach w późniejszej epoce brązu. Stosowane jest również, także obecnie, w Indiach. W każdym razie stanowi ono wielki przewrót w świecie myśli o religii. Jakąkolwiek jest jego podstawa, to pewne, że dawne wyobrażenie o zmarłych nie ustało. Dusza jak dawniej związana jest z reszt-

kami ciała, z popiołem. Przedmioty i żywność, które dawniej dostarczano zmarłemu lub jednorazowo składano na przyszłe istnienie pozagrobowe do grobu, po wprowadzeniu instytucji spopielania układano wraz ze zwłokami na stosie i spalano razem z nimi. Łączy się to zapewne z poglądem, że przedmioty też mają dusze, a dusza zmarłego posługuje się już nie rzeczywistymi przedmiotami, ale duszami tych przedmiotów.

Instytucja ofiar nagrobnych była dla pozostałych bardzo uciążliwa, także kosztowna. Toteż rychło zaczęto stosować namiastki. Już przy pogrzebie zaopatrywano zmarłego we wszystko, czego mu było potrzeba - i to nie koniecznie w same przedmioty użytku, ale w ich podobizny lub miniatury. Figurki żon, niewolników, zwierząt miały zastępować rzeczywiste żony, rzeczywistych niewolników i zwierzęta. Gdzie, jak np. w Egipcie, wierzono, że dusza stale potrzebuje oparcia o ciało, tam dokładano starań, by je jak najdłużej - o ile możności, po wsze czasy - zachować w stanie nienaruszonym. Stąd zwyczaj mumifikowania zwłok. Na wypadek, gdyby zwłoki mimo wszystko uległy zniszczeniu, dodawano do grobu portrety zmarłego, które w takim razie spełniały rolę oryginału, więc mumii. Nie trzeba dodawać, że nawet w wypadku, gdy nie posługiwano się namiastkami, ale rzeczywistymi przedmiotami, były one najlichszą tandetą. Oszustwo zmarłego nie budziło żadnych zastrzeżeń etycznych; tak jest zresztą do dnia dzisiejszego. Chińczycy uważali za swój obowiązek stworzenie zmarłemu mieszkania, ale była nim tablica, na której jest wypisane jego imię, a przed którą układa się papierowe domki, lektyki, kawałki pozłacanego papieru, co wszystko ma wyobrażać rzeczywiste dary - domy, lektyki, złoto.

Troska o zmarłych, składanie im ofiar nagrobnych, dostarczanie niezbędnych przedmiotów, choćby tylko w formie namiastek, to pierwiastki kultu - kultu duszy, kultu zmarłych, kultu przodków. Więzy krwi są bowiem tak mocne, że nie zrywa ich nawet śmierć. Jak obowiązkiem ojca i dziadka jest dbać o dzieci i wnuki, tak obowiązkiem syna i wnuka jest dbać o zaspokojenie potrzeb ojców i dziadków po ich śmierci. Świadomość wspól-

noty krwi jest podstawą organizacji ludzkiej, tej najprostszej i najbardziej zasadniczej, mianowicie rodziny, która obejmuje co najmniej trzy pokolenia. Im mocniejsza jest świadomość łączności rodzinnej, tym bardziej uroczysty i poważniejszy jest kult przodków. Im silniejsze są więzy krwi, tym pewniej oczekuje się pomocy i poparcia od zmarłych przodków. Im więcej przodków ktoś może wymienić, tym więcej przysługuje mu zaszczytów w gromadzie. W wielu społeczeństwach szlachta, która może się wykazać licznym pocztem przodków, spogląda z pogardą na prostaków, dlatego tylko, że ci 'nie mają ojców' scl. 'wielu ojców'. Lecz szereg przodków zmarłych gdzieś przecież się kończy. Najstarsze człony tego łańcucha zatracają się w pamięci, a więc i kult dla nich ustaje. Ich ofiary nagrobne są zaniedbane, tak jak i w grobie rodzinnym ich szczątki odsuwa się na bok. Jednak ryzykowną rzeczą może się okazać całkowite zaniedbanie ich dusz przez nieoddawanie im należnej czci w postaci darów nagrobnych. Dlatego też w wielu społeczeństwach świata spotykamy się z corocznym świętem zmarłych. W Persji, Grecji i Rzymie obchodzono wiosną taki dzień, w którym składano ofiary 'bezimiennym zmarłym'. W kalendarzu chrześcijańskim również taki dzień figuruje jako 'dzień zaduszny' lub 'święto zmarłych'. Lud podąża na cmentarze, stroi groby w kwiaty i świece. Północne ludy germańskie w dzień zaduszny względnie w święto umarłych przyjmują i goszczą u siebie w mieszkaniu niewidzialne dusze zmarłych. Może to być także w wieczór wigilijny i wtedy trzeba wszystkie izby mieszkalne dobrze opalić, by zziębnięte dusze miały się gdzie ogrzać. Po wieczerzy wigilijnej nie sprząta się ze stołu ani spod stołu okruszyn ani resztek potraw, które dusze chętnie zbierają. W starożytnej Grecji istniał ten sam zwyczaj. Gdy jednak święto dusz minęło, wypraszano niewidzialnych gości formułą: "Precz dusze, antesterie się skończyły".

Z kultem przodków łączy się jeszcze jedna myśl prymitywna - wierzono, że dusza może ulokować się w roślinie lub zwierzęciu, np. tym, które pożarło trupa, albo może zamieszkać w tym robaku, który pierwszy wyjdzie z grobu lub wężu, który pełznie koło mogiły. Tak samo dusza może zamieszkać w innym

człowieku. W starożytnym Rzymie obowiązkiem najbliższego krewnego było nachylić się do ust umierającego i przyjąć, wchłonąć w siebie uciekającą z ciała duszę. Ten kompleks wyobrażeń był podstawą wiary, że zmarły może się na nowo ucieleśnić i narodzić się jako dziecię tej samej rodziny. Opierało się to m.in. na częstym spostrzeżeniu, iż np. wnuk podobny jest do zmarłego dziadka lub że dziecko jakiejś rodziny rodzi się z jakimś znamieniem na ciele, jakie ongiś miał na ciele ojciec, dziadek lub inny krewny. Podobieństwo to było dla człowieka prymitywnego niezbitym dowodem tożsamości. Spostrzeżenia te ujęte zostały u niektórych ludów formalnie w system nauki o reinkarnacji i wędrówce dusz, wyznawanej w Australii i Afryce przez ludy prymitywne, a wykształconej bardzo wyraźnie przez indyjskich Ariów.

Charakteryzując znaczenie wiary w dusze dla rozwoju religijnego trzeba stwierdzić, że - jak zaznaczono w uwagach wstępnych - jest ona jedną z najważniejszych pierwotnych idei religijnych. Znaczenie jej polega na tym, że stwarza na tle ogólnego animatyzmu, tj. poglądu o 'ogólnym ożywieniu przyrody' zróżnicowane indywidualnie istoty. Animatyzm głosi, że działające w zjawiskach moce mają wolę i czucie. Dopiero pojęcie duszy ustala przeciwieństwo między działającą mocą a tym, co widzialne, materialne. Według wyobrażeń animatystycznych kamień, drzewo, rzeka, skała może być ożywiona, tzn. mieć wolę i czucie, lecz dopiero na gruncie analogii duszy ludzkiej staje się ta rzecz, przedmiot, siedzibą duszy indywidualnej, ducha. Kształt, w jakim ta dusza się przejawia zmienia się tak samo, jak postać duszy ludzkiej. Ale znaczenie wiary w dusze sięga jeszcze dalej. Istnieją siły magiczne, które wyobrażają poniekąd energię magiczną bez materii, np. te moce, które wywołują choroby. Pogląd, że tak działające moce pochodzą od jakiejś osobowej indywidualnej woli doprowadza do tego, że również te moce wywodzi się potem z pierwiastków osobowych, indywidualnych: przyczyną chorób są duchy, demony lub bóstwa chorobowe. Dopiero wiara w dusze wyzwala te siły duchowe, które według animatyzmu rozlane są po całej materii i są z nią zespolone,

nadając im osobowość i byt indywidualny, samodzielny. Dopiero wiara w dusze skłania człowieka do wykoncypowania osobowych duchów, które znał dotychczas tylko z ich działań, a którym teraz nadaje kształt według wzoru, jaki miał we wszystkim, co widzialne, cielesne. Było to wielkim krokiem naprzód w kierunku stworzenia idei bóstw, następnie bogów i wreszcie jedynego osobowego Boga. Animizm - ukochane dziecko Tylora - spotkał się z krytyką jeszcze za życia jego twórcy. Jednym z pierwszych poważniejszych badaczy, którzy zerwali z tą hipotezą, był A. Lang. Badania terenowe misjonarzy w Australii sprawiły, że stał się on zwolennikiem teorii pierwotnego monoteizmu. Stwierdzał, że istnienie uprzywilejowanej, nadrzędnej osoby bóstwa o charakterze opiekuna ziemi i ojca ludzi (High God) nie tylko kłóci się z animizmem, ale wręcz niemożliwe jest na gruncie animizmu powstanie kultu takiego bóstwa. Jednakże i Lang, i inni badacze i krytycy Tylora operowali argumentami nadto skrajnie. Po pierwsze, zakładali, że wszelkim społeczeństwom prymitywnym na danym szczeblu rozwoju muszą odpowiadać ściśle dające się opisać cechy religijne. Po drugie, nie uznawali, że społeczeństwa te mogą zdradzać cechy inne - liczbą i jakością - od opisywanych przez naukowe hipotezy, a więc - miast osłabić kategoryczność sądów Tylora - wprost je negowano. Nadto oponenci zbyt chyba dosłownie brali hasło ewolucjonizmu, próbując dokonywać ostre diachroniczne cezury w dziejach religijnego obrazu ludzkości.

d) Magia i jej rodzaje

Obok nurtu religijnego, związanego z występującymi już na najprymitywniejszym poziomie pojęciami religijnymi mocy, życia i duszy istnieje drugi nurt, do pierwszego bardzo podobny, nieraz z nim prawie że identyczny, także wywołujący pewne działania, podyktowane jednak odrębnymi motywami. Mowa tu o magii. Stosunek magii do religii i odwrotnie stanowi jedną z trudniejszych kwestii w religiologii. Na poziomie prymitywnym są one ze sobą tak mocno splecione, że trudno je niekiedy wyodrębnić. Religie prymitywne i magia mają szereg punktów stycznych, ale

są oczywiście i różnice między nimi. Krzyżują się one ze sobą na styku dwu zasadniczych dziedzin: dziedziny tego co święte i dziedziny tego co pospolite, więc sacrum i profanum. Posługując się słownictwem ukutym przez światopogląd nowoczesny możemy powiedzieć, że moce działające w magii działają ślepo i mechanicznie, tak jak siły przyrody. Moce, o które chodzi w religii, zasadzają się na woli, wolnej woli. Gdy człowiek prymitywny używa zatrutej strzały, wie, że zabija ona ugodzonego, gdyż jest na niej jad. Działanie jej polega na prawie natury i jest bezwzględne, absolutne. Ale gdy nad strzałą wymówi czarodziejską formułkę, jest o jej śmiercionośnym działaniu tak samo przekonany, ale działanie to polega już na mocy magicznej i wydaje mu się tak samo konieczne jak tamto. Jeśli zamysł się nie spełni, to niepowodzenie polega na tym, że albo czary były nieściśle wykonane, albo były za słabe. Z drugiej strony człowiek może pokierować kimś innym, by pozbawił życia jego wroga. Wtedy jest zależny od woli tego, kogo przez pewien czas używa dla swoich celów. Gdy w tym samym zamiarze ucieka się do nadnaturalnych, obdarzonych wolą mocy, jest zależny również od ich wolnej woli. Dlatego tak trudno oddzielić religię od magii i vice versa. Kapłani, czarownicy, szamani ludów prymitywnych są tylko wykonawcami magii. Podobnie traktuje się i zaklinaczy duchów, jako że przymus, który stosują wobec duchów, jest charakteru magicznego. Mogłoby się wprawdzie zdawać, że stoją oni raczej na gruncie religijnym niż magicznym, jako że przez stosowanie przymusu występują przeciw istotom mającym wolę, często nawet i przeciw bóstwom. Ale różnicy nie ma. Gdy chce się kogoś nakłonić do uległości, wpływa się na jego wolę. Jeśli się to nie uda lub jeśli nadarzy się inna sposobność, stosuje się przymus. Tymi samymi środkami oddziałuje się także na duchy i bóstwa. Przymus każdego rodzaju jest ingerencją w dziedzinę samostanowienia o sobie i wywołuje sprzeciw w postaci gniewu zainteresowanego. Jeszcze więcej niż ludzie wpadają w gniew bogowie i duchy (demony). Wywołany duch Samuela gniewa się na Saula za przymus, jaki przez wróżkę z Endor wobec niego zastosował. Ponieważ przymus wobec duchów i bóstw traktowany

jest jako przymus wobec istot wyższych i możniejszych, niż się jest samemu, dlatego religia przez swoich przedstawicieli potępia tego rodzaju magię. Wtedy spada ona do poziomu magii niedozwolonej, tzw. magii czarnej. Ale religia sama może przejąć elementy magii, przyjmując do swego systemu pewne pierwiastki ze stadiów już przezwyciężonych - tak magia wchodzi potem do kultu jako magia biała.

Od przymusu stosowanego wobec bóstwa trzeba odróżnić stosunek umowny pomiędzy bogami a ludźmi w sensie jurystycznym, co znajduje szerokie zastosowanie np. w religii rzymskiej. Rzymianie wierzyli, że pewne świadczenia ludzkie dla bogów muszą wywoływać odpowiednie świadczenia wzajemne ze strony bogów. Gdy wierzący odprawił we właściwy sposób modły i złożył wymagane ofiary, wykonując bez zarzutu ceremonie, prośba jego niemal musiała być spełniona.

Punktem wyjścia magicznego kompleksu myślowego jest moc czyli to, co działa w sposób niezwykły i jest skuteczne. Z tego stanu rzeczy wynikają dla postępowania człowieka w stosunku do tej mocy pewne skutki. Przede wszystkim stosuje wobec niej środki ostrożności, by nię ponieść szkody od tego, co jest od niego silniejsze, a z drugiej strony będzie się starać moc tę obrócić na swoją korzyść, a nę szkodę wroga, jak dalece jest to tylko możliwe. Toteż całokształt działań magicznych rozpada się na dwie zasadnicze grupy: magia pozytywna czyli aktywna i magia negatywna czyli pasywna. Do pierwszej grupy należą te działania, przez które stosując moce magiczne człowiek dąży do osiągnięcia pewnych praktycznych celów. Do grupy drugiej należą te działania, które mają człowieka ochronić przed niepożądanymi skutkami mocy. Pierwotnie człowiek zapewne się ograniczał do tego, by trzymać się z dala od tego, co mu się wydawało niebezpieczne; dopiero potem doszedł do działania aktywnego. Zresztą początki aktywnych działań magicznych trudno jest odróżnić od działań ochronnych. Unikanie rzeczy niebezpiecznych jest bardzo dawne i wiąże się z pojęciem tego, co określamy powyżej już omówionym pojęciem tabu. Nikt rozsądny nie zastępuje drogi dzikiemu zwierzęciu, którego mocy się lęka. Nikt też rozsądny nie będzie wchodził w drogę temu, co jest obdarzone

siłą magiczną. Między obu tymi przykładami nie ma żadnej różnicy. Dzikie zwierzę czy jakiś wpadający w oko przedmiot szczególnie posiada - i to albo rzeczywiście, albo przynajmniej w wyobrażeniu prymitywnego - moc wyższą od jego własnej. Dlatego trzeba się z nim obchodzić bardzo ostrożnie.

Cały świat człowieka prymitywnego rozpada się na dwie sfery: jedna z nich jest 'niebezpieczna', z tą obcowanie możliwe jest tylko przy zastosowaniu najdalej idących środków ostrożności; druga jest 'nie-niebezpieczna' i obcowanie z nią nie nastręcza żadnych trudności i nie wymaga żadnych ograniczeń. Te dwa pojęcia - 'niebezpieczny' i 'nie-niebezpieczny' stanowią punkt wyjścia późniejszych, wspomnianych już pojęć tego co święte - sacrum i tego co pospolite - profanum. W stosunku do tego, co pospolite - profanum - człowiek zachowuje się zupełnie obojętnie. Uwagę jego absorbuje to, co jest święte - sacrum, albo też używając pojęć religioznawczych: 'tabu' i 'mana'. Jak wspomniano, tabu określa negatywne działanie mocy, jako czegoś niebezpiecznego. Mana jest określeniem wartości zasadniczo pozytywnej. Odpowiadałby temu zasadniczy podział magii na pozytywną i negatywną, czynną i bierną.

Dla gruntowniejszego zgłębienia tajników tej dziedziny wyobrażeń prymitywnych trzeba dokonać jeszcze bardziej szczegółowego podziału magii. Wchodzą tu więc w rachubę "czary ochronne", które nazywamy magią apotropeiczną, czary przyswojeniowe zwane magią apropriatywną i wreszcie czary atakujące, czyli magię impetywną. Wszystkie zaś te rodzaje magii podciągnąć można pod dwie nadrzędne kategorie: czarów 'z bliska' i czarów na odległość. W magii apotropeicznej, mówiąc najogólniej, chodzi o przedsięwzięcie środków, dzięki którym można uniknąć szkody ze strony wrogiej, niebezpiecznej mocy, o wykonanie działań ochronnych, które znajdowały i znajdują bardzo szerokie zastosowanie nie tylko u prymitywnych, ale i u ludów kulturalnych, niejednokrotnie w postaci całkiem już niezrozumiałych obrzędów i zwyczajów ludowych (proces tzw. desemantyzacji kultury). Czując się na każdym kroku otoczonym i zagrożonym niebezpieczeństwami ze strony mocy, pojmowanych i wy-

obrażanych w postaci rzeczowego działania jakiejś siły,takich jak np. zły wzrok, albo też osobowych istot duchowych, np. zmarłych i demonów, człowiek prymitywny znajduje się w stanie ciągłej defensywy. Stosuje więc działania apotropeiczne, tj. mające na celu odwrócenie grożących mu niebezpieczeństw lub asekuruje się środkami ochronno-apotropeicznymi, jak amulety, tatuaż, nagość i in., wreszcie stara się unieszkodliwić te moce przez całkowite ich unicestwienie.

Bardzo charakterystyczne działanie apotropeiczne stosują kobiety na Malakka w celu ochronienia mężów przed zranieniem na wojnie lub podczas polowania. Smarują tłuszczem kamienie, wyobrażające ciała ich mężów. Jak natłuszczone kamienie stają się śliskie, tak śliskie stają się ciała ich mężów, odporne więc na strzały i kły zwierząt, które nie mogą się wbić w ciało, ale tylko się ześlizgują, nie czyniąc żadnej szkody. Działanie to należy do dziedziny magii zwanej też analogiczną, polegającej na tym, że na pewnym obiekcie czyni się coś, co chciałoby się widzieć urzeczywistnionym na innym obiekcie, w celu jego ochrony.

Obrzędy magii apropriatywnej, tzn. czarów przyswojeniowych stosowane są np. przed polowaniem, wyprawą wojenną lub jakimkolwiek ważnym przedsięwzięciem. Mają one na celu przyswojenie sobie potrzebnej siły - mocy. Należy tu np. rytualne spożywanie mięsa zwierząt silnych, dzikich, drapieżnych. Do tego gatunku należą też obrzędy w celu spotęgowania urodzajności gleby, pomnożenia plonów, spotęgowania płodności trzód i wszystkie obrzędy związane z zawarciem małżeństwa. Magia impetywna, atakująca, ma charakter zaczepny. Chodzi w niej o wyrządzenie szkody wrogowi, np. przez sprowadzenie nań choroby lub nawet śmierci.

Magię można podzielić pod innym jeszcze kątem: mianowicie według rodzaju oddziaływania czarów - na magię homeopatyczną, czyli imitatywną (tj. naśladowczą, 'zarażającą') i na magię kontaktową: magia contagiosa. Przy magii homeopatycznej wychodzi się z założenia, że "simile creat simile - podobne stwarza podobne". Należą tu np. ceremonie sprowadzania deszczu,zakwalifikowane jako akt magiczny przez Marilliera, a zaobserwo-

wane przezeń nad Georgina River. Chcąc sprowadzić deszcz tubylcy robią małe jeziorko. Mężczyźni skaczą wokół niego, naśladując kumkanie i kwakanie, kobiety zaś chronią się pod drzewami, zakrywając się skórami lub liśćmi przed wyimaginowanym deszczem. O tym, że deszcze pochodzą z chmur, prymitywni doskonale wiedzą. Aby więc mógł spaść deszcz, powstać muszą najpierw chmury - więc robi się chmury. Wyrzuca się kurz ziemny ku górze, robi się tumany pyłu, które wyobrażają chmury. Jak tam deszcz, tak tutaj chmury pojawią się z wszelką pewnością - wierzy prymitywny.

Magia tzw. sympatyczna polega na wyobrażeniu prymitywnego człowieka, że pożądanie pewnej, nie istniejącej na razie rzeczywistości, niemniej potrzebnej, sprowadzi naturalnym biegiem rzeczy faktyczne zaistnienie tej rzeczywistości. Myśl jest bowiem dla człowieka prymitywnego czymś rzeczywistym, tym bardziej, jeżeli się tę rzeczywistość symbolicznie antycypuje. Prymitywni oddający się łowom nie zostają w swych czynnościach magicznych w tyle za swymi pobratymcami żyjącymi z płodów ziemi. By zapewnić sobie obfite łowy, myśliwi zarządzają przedtem taniec myśliwski, w czasie którego wykonują ruchy i gesty, mające wyobrażać skoki, potem upadek na ziemię i wreszcie śmierć upolowanej zwierzyny. Tak samo dzieje się przed wyprawą wojenną - taniec wojenny przed bitwą ma nie tylko, a raczej nie tyle wprawić zastępy wojowników w entuzjazm i zapał, ale symbolizować popłoch, ucieczkę, klęskę i śmierć wrogów. Tutaj obrzęd magii sympatycznej zlewa się z magią apropriatywną. Przy różnych zatem - jak widać - okolicznościach, stosowane są magiczne praktyki czarów.

Choroby stoją na pierwszym miejscu wśród wydarzeń, skłaniających do stosowania magii. Pojmuje się je przede wszystkim jako skutek działania czarów wroga lub anonimowego działania tajemniczej mocy. Wróg "wozarował" do organizmu jakąś szkodliwą substancję - i jeżeli chory ma wyzdrowieć, tę substancję (moc) trzeba unieszkodliwić lub usunąć. Wynajęty czarownik wysysa, wywołuje zatem chorobę z ciała; może także nadmuchiwać chorego swoim oddechem lub dymem tytoniowym, jako że dech i dym tytoniowy mają w sobie moc życiową. Może też opluwać chorego, gdyż

w ślinie również tkwi czarodziejska moc. Jeżeli chorobę przypisuje się działaniu ducha-upiora-demona lub związaniu duszy chorego, to trzeba ducha wygnać (nawet Nowy Testament zawiera wyraźne ślady tych poglądów) lub uwolnić duszę z pęt. Temu ostatniemu celowi służą używane w Australii i Melanezji górskie kryształy. Uproszony przez chorego czarownik wyczarowuje (tj. wytwarza) w krysztale obraz chorej duszy i obraz tego, kto spowodował jej chorobę przez związanie. Mogło ono nastąpić w ten sposób, że np. sprawca choroby zdobył podstępnie cząstkę swej ofiary przez poczęstowanie jej tytoniem, orzechami, ale przedtem odjął odrobinę z porcji tytoniu lub odłupał kawałek łupiny orzecha; ofiara, nie przeczuwając niczego złego zżuła lub wypaliła tytoń bądź zjadła orzech, a tamten przez zaklęcia zyskał nad nią moc. Związał jej duszę z pozostałością prezentu, włożył ją do rurki i robił z nią co chciał, rzecz prosta, na szkodę ofiary. Dopiero przebieg wydarzeń, odkryć może czarownik, który w górskim krysztale może ujrzeć i duszę, i wroga, który ją związał i w ten sposób wyłapać ją z powrotem, by zwrócić choremu, który potem musi odzyskać zdrowie.

Tym działaniom z zakresu magii negatywnej towarzyszą działania z zakresu magii pozytywnej; obie zresztą są ze sobą ściśle splecione i wzajem się uzupełniają. Te ostatnie działania stosowane są przede wszystkim w celu zapewnienia pomyślnego porodu, szczęścia w małżeństwie, przetrwania krytycznego okresu dojrzewania osobniczego, jednym słowem w ogóle w celu wzmocnienia siły życiowej. Nowo narodzone dziecko czarownik trzyma w dymie palonych skrawków skóry dzikich zwierząt, co ma je ochronić w przyszłości od niebezpieczeństw ze strony drapieżników. Po wyrośnięciu pierwszego zęba matka przywiązuje do czoła dziecka małą perełkę, by następne zęby wyrosły pomyślnie, a dziecko było mądre. Gdy młodzieniec idzie w konkury, rodzina kładzie mu na głowę koguta - wtedy zakończą się one powodzeniem. Dziewczęta przed zalotami najbliżsi obmywają specjalnym płynem, najczęściej wywarem z ziół lub korzeni, co ma je czynić powabnymi i pięknymi.

Przejście od wieku chłopięcego do dojrzałości seksualnej uważane jest za bardzo ważne wydarzenie. Dojrzałość płciowa oznacza bowiem wzrost magicznej siły ludzkiej - i to nie tylko jednostkowej, ale i gromadnej - zyskuje na tym cała rodzina i klan. Siłę tę trzeba jeszcze wzmocnić u jednostek specjalnymi obrzędami. Zmiany zachodzące w organiźmie na skutek dojrzewania płciowego zwracają tak wielką uwagę, że traktuje się albo jako umieranie i powstanie do nowego życia, albo jako zmianę płci w naszym znaczeniu - bowiem chłopcy uchodzą za dziewczęta, które dopiero w okresie dojrzewania stają się mężczyznami. Zabiera się je (tj. właściwie ich) spod opieki kobiet i odczynia się z nich, odczarowuje pierwiastki żeńskie w specjalnych obrzędach i uroczystościach inicjacji. Przez pewien czas trzyma się tych nowicjuszów męskich z dala od osiedla, pod dozorem starszych mężczyzn. U jednych plemion dokonuje się na nich obrzezki, u innych wybija się im zęby (zazwyczaj przednie) lub tatuuje, jeszcze u innych poddaje się ich próbie odwagi. Te zewnętrzne dokonania mają być oznakami cielesnymi przemiany, jaką przez dojrzałość przechodzą młodzieńcy. Ci, którzy w tym samym czasie przeszli przez obrzęd inicjacji, więc rówieśnicy, stanowią pewną oddzielną grupę w plemieniu - i to zapewne jest punktem wyjścia różnych związków tajemnych, jakie zawiązują się wśród mężczyzn w szeregu plemion. Członków związków tajemnych obowiązuje przestrzeganie pewnych tajemnic, polegających przede wszystkim na stosowaniu własnych obrzędów, w następstwie czego przypisuje im się później specjalną moc magiczną. U niektórych szczepów związki tajemne przekształciły się w pewne stowarzyszenia polityczne dla osiągnięcia czysto świeckich celów.

W powyższych działaniach chodziło pierwotnie o spotęgowanie swej własnej mocy czarodziejskiej. Była już mowa o przyswajaniu sobie mocy i potęgowaniu jej w sposób czysto fizyczny, materialny, np. przez spożywanie mięsa, serca, mózgu lub innych organów wewnętrznych dzikich i silnych zwierząt lub nawet ludzi; ludożerstwo czyli kanibalizm (nawet w najbliższej rodzinie) to część składowa magii przyswojeniowej, tj. spro-

prymitywnej. Są jeszcze inne drogi do spotęgowania swej siły. My uważamy je za wywoływanie subiektywnego poczucia wzmocnienia się wydolności, prymitywni odbierają to jako obrzęd. Należy tu spożywanie używek takich jak tytoń, kokaina, betel, alkohol; w klasycznej religii greckiej analogiczny do tego jest kult Bakchusa - Dionizosa lub samoumartwianie się. Cel tych operacji jest taki sam - przetrwanie nałożonych na siebie dobrowolnie obciążeń i umartwień wzmacnia świadomość większej wydolności niż normalna lub niż innych i tym samym jednostka taka ma wrażenie, że wzmogła się w niej magiczna moc. Należą tu przykładowo pływanie w lodowatej wodzie, leżenie nago na zmarzniętej ziemi, długotrwały post i czuwanie, w wyniku czego wpada się w stan halucynacji, snów lub wizji, które także potęgują świadomość własnej mocy.

Oprócz opisanych powyżej działań, uchodzących mimo intensywnego ich stosowania za niewystarczające, bo praktykuje się je tylko od wypadku do wypadku, odgrywają ważną, a bodaj czy nie ważniejszą rolę amulety i talizmany jako stałe zabezpieczenie przed grożącym na każdym kroku niebezpieczeństwem. Są to jakiekolwiek bądź przedmioty, ale wypełnione według wiary swoich właścicieli magiczną mocą i siłą. Przez stałe ich noszenie przy sobie człowiek zapewnia sobie nadnaturalną moc i pomoc przeciw temu, co mogłoby mu grozić, zarówno ze strony nieżyczliwego otoczenia (np. złe spojrzenie), jak i sił demonicznych. Przede wszystkim mają one funkcję ochronną; są panaceum na wszystko. Nie muszą to być rzeczy kosztowne, ani złożone, jak np. Nkisi, sztuczny fetysz, o którym była już mowa, ale najprostsze, byle tylko wyróżniały się kształtem lub inną cechą: np. kamienie, korzenie, liście, figurki, śrubki z rozbitego samochodu, strzęp skrzydła samolotu, który się rozbił w katastrofie. Podobnie jak działania apotropeiczne, tak i noszenie amuletów (uświęcone przez kościół przez zalecenie noszenia szkaplerzy) jest nie dającym się wykorzenić do dnia dzisiejszego prymitywizmem, którego żywotność jest nie tylko dowodem nieprzebaczalnego w XX wieku ulegania zabobonom, zrozumiałym zaledwie u prymitywnych, ale też i tragicznego lęku przed tajemniczymi mocami.

Dla uzupełnienia wiadomości o wyobrażeniach religijnych związanych z pojęciem tabu i wyrosłych na jego gruncie formach magii potrzebnych ' . jeszcze kilka uwag. W wyobrażeniach ludów prymitywnych wielkie znaczenie posiada krew, zwłaszcza krew dzieci, jako element pełen mocy. W celu uzyskania krwi Meksykańczycy nakłuwali w czasie tzw. ogniowego chrztu dzieci ich uszy, zbierali starannie krew jako ofiarę dla bogów i domieszkę konieczną do sporządzania maści służącej przy wyświęcaniu kapłanów. Krwi dziecięcej używano też jako domieszki do symbolicznej kukły, wypiekanej przez Azteków w związku z uroczystościami boga deszczu Tloloka. Uroczystości te, zwane Huitzilopoczli, przypadały na okres letniego solstitium, kiedy w tamtejszej szerokości geograficznej zamierała roślinność. Kukłę wyobrażającą boga zamierającej wegetacji kapłan przebijał strzałą, co oznaczało śmierć boga, po czym wykrawał kawałek z 'piersi' kukły jako 'serce' i spożywał sam, resztę zaś spożywał lud na znak najściślejszej społeczności z bóstwem, która była nieodzownym warunkiem powodzenia, zdrowia duszy i ciała. Obrzęd ten przypomina komunię w religiach sakramentalnych.

Szczególnymi elementami przy działaniach ochronnych obok wspomnianej wyżej krwi i tłuszczu (Aztekowie i kobiety z Malakka) są metale i woda. Dajakowie polecali chorym noszenie żelaznego pierścienia na palcu jako tzw. semangat - tj. wzmocnienie żywotnego ducha. Jak trwały jest ten metal, tak trwała też będzie i wytrzyma napór choroby dusza nawiedzonego nią człowieka.

Była już mowa o tym, że wyobrażenia o magii nie są wyłączną domeną ludów prymitywnych, ale żyły one w wyobrażeniach ludów kulturalnych, a nawet w dzisiejszym życiu chrześcijan odgrywają ważną rolę. Obserwując więc ten zabobon należy zapytać: gdzie właściwie jesteśmy - czy wśród prymitywnych, czy w Europie XX wieku? Zróbmy taką wędrówkę w czasie i przestrzeni i prześledźmy te elementy. W starożytnej Persji kładziono chorym, zwłaszcza położnicom, pod poduszkę, miecz lub inną broń z metalu jako ochronę przeciw demonowi Al. W znaczeniu nega-

tywnym swoje odbicie znalazł ten zwyczaj w nauce rabinów żydowskich, zwalczających zwyczaj kładzenia pręta żelaznego pod głowę dla ochrony przed nieszczęściem, jako zwyczaj amorycki, to jest pogański. Tak samo potępiony jest ten zwyczaj w islamie czego powodem jest podana przez Ibn Saada w biografii Mahometa legenda o matce Mahometa, Aminie bint Wahb. Otóż, gdy była brzemienna, sąsiadki radziły jej, aby zawiesiła sobie na szyi i rękach żelazne obrączki jako ochronę siebie i spodziewanego dziecka. Gdy tej rady usłuchała, po kilku dniach obrączki popękały na znak, że ani matka wybrańca bożego, ani przyszły prorok nie potrzebują takiej ochrony przed demonami. O Aiszy, najmilszej żonie Mahometa, muzułmanie opowiadają, że przynoszono do niej dzieci, aby je błogosławiła. Gdy przyniesiono raz chłopca, a ona sięgnęła przypadkiem ręką pod poduszkę, znalazła nóż, włożony tam przez matkę dla ochrony przed demonami. Aisza go wyciągnęła i odrzuciła precz, gdyż prorok zakazał wszelkich czarów. Również u Turków dzieciom zagrożonym przez dżiny duszące, tj. chorym na kaszel, kładziono pod poduszkę nóż z czarnym trzonkiem; jeszcze później kładziono zmarłym na brzuchu żelazny nóż, zanim ich pogrzebano. W niektórych krajach istnieje ludowy zwyczaj weselny, że oblubieńcy po powrocie od ślubu z kościoła lub synagogi rozbijają żelaznym prętem jajko i rozlewają je po ziemi. Dopełniają więc dwu działań ochronnych: pręt żelazny jest symbolem ochrony przed wrogą mocą, a rozbicie jajka i rozlanie jego treści pojęte jest jako ofiara dla demonów i okup za pożądane szczęście małżeńskie dla demonów lub mocy, które mogłyby je podważyć. Takie samo znaczenie mają podkowy, przybijane do progów domostw, jak mówią zainteresowani, 'na szczęście', a w gruncie rzeczy celem ochrony przed demonami i ich złymi, niebezpiecznymi wpływami. W Egipcie liczono już nie tylko na przedmiotową ingerencję ochronną żelaza, ale nawet samo wymienienie żelaza miało dawać ten sam skutek. Gdy wiał porywisty wicher, a więc gdy demony - dżiny wyprawiały swe harce fellah egipski wołał: "hadid ja maszum", "żelazo, o ja nieszczęsny", i po tym okrzyku czuł się bezpieczny. Zawsze więc i na wszystkich poziomach kultury żelazo było - jak mówi Pliniusz - sku-

tecznym środkiem "contra noxis medicamenta et nocturnas lymphationes", przeciw szkodliwym jadom i nocnym strachom.

U wielu ludów praktykowany jest zwyczaj usuwania zła przez umycie się. Woda uchodzi więc za szczególny środek ochronny przed złem, udręką i nawiedzeniem. Hindusi radzą, by w czasie deszczu chodzić z odkrytą głową, gdyż woda 'niweczy zło'. Nazywają też wodę vaira, piorun na zniszczenie złych demonów. U mahometan woda deszczowa, zwłaszcza z deszczu padającego w świętym dniu Nisan (27.04) ma szczególne właściwości lecznicze, jest lekarstwem zwłaszcza na ból głowy. Mahometańskie zapatrywania na czarodziejskie działania wody znalazły swoją szczególną koncentrację w pojęciu studni Zem-Zem, z której chociażby kilka kropel każdy muzułmanin winien wypić w chwili śmierci, by przeciwdziałać zasadzkom Iblisa - diabła. Najlepszym życzeniem dla umarłego jest u Arabów słowo: "oby chmury i pioruny były nad tobą obfite", a gdy ktoś daje wyraz swym najintymniejszym pragnieniom, prosi: "gdy będziecie przechodzić koło mojego grobu, pozdrówcie go: 'O grobie, oby cię Allach obficie zrosił deszczem'". Dlatego też Beduini Tijaha grzebali swoich zmarłych w odległości trzech dni drogi od swoich siedzib, gdyż jest tam obfitość wody, której brak w ich własnej okolicy. Woda chroni ich groby, ciała i dusze, zarówno po śmierci, jak i za życia, przed szkodliwym działaniem złych duchów. Podobne właściwości miały u innych ludów, np. u Greków, miód i oliwa, u jeszcze innych prócz tego wino i kawa. Gdy w Maroku dziecko żydowskie upadło na ziemię i stłukło się, rodzice wylewali w tym miejscu oliwę jako ofiarę dla demonów, które spowodowały ten upadek, by nie przytrafiło się dziecku gorsze nieszczęście. Turcy resztki kawy z garnuszka wylewali do ognia, a starożytni Rzymianie lali resztki z kielichów na ziemię, na ofiarę bogom, by nie sprowadzili nieszczęścia. Jeszcze współcześnie u niektórych ludów wylewano resztki wina na stół, gaszono w nich świecę jako symbol wzroku i smarowano tym oczy chroniąc je przed chorobą, powodowaną przez złe demony. Są to działania apotropeiczne, obracające się wokół pewnego, konkretnego elementu - żelaza, wody, miodu, wina, kawy, oliwy.

Wiele podobnych prymitywizmów, opartych na trwodze przed działaniem demonów i czarnych sił żyje jeszcze i panoszy się u nas. Nie chcą ustąpić zdrowemu rozsądkowi dlatego tylko, że trwoga ta jest jednocześnie trwogą przed naruszeniem którejkolwiek z wartości życia, które mimo wszystko się miłuje.

Klasycznie kojarzonym z badaniami nad magią uczonym jest J.G. Frazer. Nie tylko opracował szereg wątków, w których da się wyodrębnić działania magiczne, ale dokonał też ich klasyfikacji. I tak magię sympatyczną dzielił na teoretyczną i praktyczną, w ramach pierwszej grupy wyodrębniając magię homeopatyczną i kontaktową, w ramach drugiej zaś magię czarodziejską (tj. w celach wywoławczych) i tabuiczną (tj. zapobiegawczą). Frazer twierdził, że magia była pierwocinami nauki, nieumiejętnej i opartej na subiektywnym przekonaniu o skuteczności ludzkiego działania. Magia miała być poprzedniczką religii; twierdził też o przeciwieństwie między religią a magią i nauką. Tezy Frazera powodowały liczne dyskusje. M.in. E.Durkheim negując rozumowanie Anglika stwierdzał, że religia i magia się niczym nie różnią, o ile nie przyłożyć tu kryterium pożytku społecznego. Religia jest bowiem wartością grupową, magia jest natomiast wyłącznie indywidualną formą, religią egoistyczną. Pierwszeństwo Durkheim przyznawał religii; magia jest w jego ujęciu zjawiskiem wtórnym. Acz ostrze dyskusji naukowej nad magią ostatnimi czasy się stępiło - głównie na korzyść teorii mitu - wiele problemów z nią związanych jest w dalszym ciągu nie ustalonych i nie wyjaśnionych.

e) Totemizm

Na początku rozważań o religiach prymitywnych padło pojęcie totemu w najogólniejszym znaczeniu jako protoplasty rodu względnie najbliższego krewnego w świecie zwierzęcym lub roślinnym, bądź wśród zjawisk atmosferycznych, a nawet ciał niebieskich. Słowo totem, wprowadzone do religiologii przez Longa (1791), wywodzi się z języka Algonkinów amerykańskich, gdzie określa pewien gatunek zwierzęcy, roślinny lub też grupę przedmiotów, ciał niebieskich czy zjawisk przyrody, stojących w bliższej łączności z jakąś rodziną, rodem czy klanem, niekiedy

i z poszczególną jednostką. Najczęstsze są totemy zwierzęce, rzadsze są roślinne i inne. Cechą charakterystyczną totemizmu jest to, że określa on pewien bliższy stosunek, głównie pokrewieństwo, między pewną grupą ludzi a pewnym gatunkiem zwierzęcym czy roślinnym lub pewną klasą przedmiotów. Społeczna strona tego stosunku występuje na jaw w tym, że grupa ludzka mająca ten sam totem jest ze sobą ściśle zespolona i zobowiązana do wzajemnych świadczeń. Totem ten stanowi odznakę całej grupy i ustala w niej zasady pokrewieństwa. Niektórzy badacze są zdania, że totemizm w swojej pierwotnej formie obejmował jeszcze następujące elementy. Po pierwsze, tego, co jest dla grupy totemem, nie wolno zabijać ani spożywać, chyba tylko w celach sakralnych. Po drugie, jednostki odrębnej płci należące do tej samej grupy totemicznej nie mogą wchodzić ze sobą w związki małżeńskie. Bezwzględna ważność tych elementów jest sporna, chociaż te zasady mają u totemistów częste zastosowanie. Kolejno je omówimy, uzupełniając wywody szeregiem dalszych uwag, w szczególności jako zasadniczą tą, że dla człowieka prymitywnego nie istnieje nie dająca się wyrównać przepaść między nim a zwierzęciem. Człowiekowi prymitywnemu nie przyszłoby na myśl sprzeciwić się opinii, że pochodzi od zwierząt. Przeciwnie, wiele ludów prymitywnych głosi wprost, że pochodzą od zwierząt, że zwierzęta pewnych gatunków - dla każdego inne - są ich braćmi, siostrami, krewnymi. Człowiek prymitywny nie uświadamia sobie swej wyższości nad zwierzętami, jaką gwarantuje mu rozum z jego możliwościami rozwojowymi. Przeciwnie - godzi się bez zastrzeżeń na to, że jakieś zwierzę jest od niego silniejsze i chytrzejsze. Nie jest świadomy, że tylko on włada mową, która stwarza mu tak wielkie możliwości, owszem, jest przekonany, że i zwierzęta mają swoją mowę, tyle, że człowiek jej nie rozumie. To, że ich nie rozumie, że ich sposób bycia jest często tajemniczy, dziwny, nieoczekiwany, wzbudza w nim szacunek dla zwierzęcia. W swoim pojmowaniu świata zwierzęcego, jak zresztą świata przyrody w ogóle, wychodzi on od własnego ja. Przypisuje zwierzętom, całej przyrodzie, te same zdolności psychiczne, które sam posiada. Toteż chcąc zrozumieć jego sposób ujmowania stosunku do świata zwierzęcego,

trzeba stanąć na jego własnym poziomie, tzn. takim, gdzie między człowiekiem a zwierzęciem nie przyjmuje się żadnej różnicy.

Pierwszym, który zaczął prowadzić gruntowne badania nad totemizmem był Frazer, który jednak w miarę postępu badań co pewien czas zmieniał swój pogląd na sprawę i postawił aż trzy hipotezy dotyczące tego zjawiska. Pierwszą, że punktem wyjścia tej formy religii jest wiara, iż dusza lub życie człowieka może się ulokować w innej istocie, zwierzęciu lub przedmiocie. Dusza towarzysza klanowego tkwi w zwierzęciu totemowym - a ponieważ nie wiadomo, w którym z tego gatunku, dlatego dany klan musi oszczędzać wszystkie zwierzęta tego rodzaju. Hipoteza ta nie wyjaśnia jednak, dlaczego człowiek wywodzi swój ród od danego gatunku zwierzęcego i czuje się z nim spokrewniony. Hipoteza druga głosi, że każdy klan to społeczność czarowników powołana do tego, by przez czary, więc na drodze magicznej sprowadzać deszcz, pogodę, potęgować pomyślny stan wegetacji albo rozrodczość zwierząt, w szczególności tych, które są pożyteczne dla człowieka. Te działania magiczne mają specjalną postać obrzędów intichiuma, ale występują w zasadzie tylko u australijskich buszmenów, więc hipoteza ta nie może wyjaśnić wszystkich zjawisk występujących w totemizmie. Hipoteza trzecia bierze za punkt wyjścia również tylko pewne zjawiska lokalne (u Arandów), znane pod nazwą nagualizmu, więc totemizmu indywidualnego, nie dziedzicznego. Opiera się on m.in. na nieznajomości związku między spółkowaniem a poczęciem, nieznajomości cechującej społeczeństwo tzw. matrilinearne lub matriarchalne.

Szczegółowsze wywody zaczniemy od kwestii podstawowej dla totemizmu - stosunku człowieka do zwierzęcia totemowego i odwrotnie. Istnieje między nimi bardzo ścisły związek, podkreślany nie tylko przez to, że człowiek przybiera nazwę zwierzęcia, ale również maluje jego podobiznę na ciele (tatuaż), na odzieniu, broni lub na słupach, stojących przed jego namiotem (słupy totemowe u Indian). To wszystko ma podkreślać bliską łączność, nawet pokrewieństwo między człowiekiem a zwierzęciem. Dlatego między społecznością totemową a totemem panują

stosunki najzupełniej pokojowe. Zwierzę to jest bratem, siostrą, więc jak na krewnego, człowiek nie poluje na to zwierzę, ono zaś nie atakuje go w puszczy - tak przynajmniej wierzy totemista. Człowiek nie poluje na dane zwierzęta, ponieważ nie wolno mu spożywać ich mięsa. Jeżeli totemem jest dany przedmiot - np. metal, dajmy na to żelazo - to totemiście nie wolno go używać ani nawet dotykać. Nad zjawiskami przyrody, które są totemem danego klanu - np. burza, wiatr - członkowie klanu mają specjalną moc. Zakaz spożywania mięsa danego zwierzęcia na gruncie zasad totemizmu może z biegiem czasu zmienić się w pojęcie nieczystości tego zwierzęcia. Totem zamienia się w tabu, tabu zaś w nieczystość, więc nieużywalność. Ale zakaz zabijania i spożywania totemu nie obowiązuje wszędzie. Są plemiona, które mięso swoich totemów spożywają nie tylko do celów sakralnych, oczywiście przy zastosowaniu szeregu środków ostrożności, względnie zabijając zwierzę totemowe przepraszają je jednocześnie, że są zmuszeni do tego pewnymi okolicznościami, np. głodem. Niektóre plemiona spożywają mięso totemu, ale o zabicie go proszą kogoś, kto nie należy do tej grupy totemowej. Okazuje się więc, że nie jest absolutną zasadą tetemizmu wstrzymywanie się od spożywania i używania totemu.

Kwestią drugą jest to, że jednostki odrębnej płci, należące do tej samej grupy totemicznej, nie mogą wchodzić w związki małżeńskie i obcować cieleśnie, tj. egzogamia, która też jest jedną z głównych zasad totemizmu. Trzeba przyznać, że tam, gdzie panuje totemizm, najwyraźniej występuje na jaw ścisłe zespolenie religijnego i społecznego życia u ludów prymitywnych. Jest niesłychanie ważne, że totemizm uświęcając więzy krwi i stwarzając przez nie po raz pierwszy podstawy organizacji ludzkiej nie dopuszcza do tego, co bez tej zasady byłoby nieuniknione, a mianowicie wiecznego wojowania ze sobą większych grup ludzi, które tym samym mogą być w pokoju, co z punktu widzenia społecznego i moralnego jest zjawiskiem nader korzystnym. Z drugiej strony egzogamia, więc pewien szczególny system ograniczający wolność poszukiwania małżonka tylko do pewnej części plemienia, ma również ważne znaczenie społeczne

i higieniczni-eugeniczne. System egzogamii najlepiej jest wyjaśnić na przykładzie. Przede wszystkim trzeba zważyć, że człowiek może mieć więcej totemów, tyle, ile jest pododdziałów klanu, do którego należy, i że totem jest dziedziczny tylko w linii żeńskiej, tzn. po matce. Dane plemię, więc skupisko ludzkie rasowo i językowo jednolite, podzielone jest na połowy: totemem jednej jest np. kangur, a drugiej np. ptak kazuar(przykład totemizmu australijskiego). Mężczyzna z grupy totemowej kangura nie może pojąć za żonę dziewczyny z tej samej grupy totemowej, lecz tylko z grupy kazuara. Gdy z tego związku urodzą się dzieci, płci męskiej czy żeńskiej, przynależą do grupy totemowej matki, tj. kazuara. I odwrotnie, mężczyzna z grupy kazuara może żenić się tylko z kobietą z grupy totemowej kangura, dzieci zaś z tego związku należą do grupy totemowej kangura, tj. matki. Wynika z tego, że małżeństwo między rodzeństwem jest niedopuszczalne.

Co do religijnej strony totemizmu, traktowanego przez etnologów także jako pewien prymitywny system społeczny, trzeba zaznaczyć, że totemista oczekuje od swojego totemu pomocy, ochrony i opieki, tj. uważa go za możniejszego od siebie. Myśl zaś, że ktoś lub coś jest możniejsze i może udzielić pomocy, jest momentem religijnym. Totemizm więc niezależnie od swej strony społecznej, która jest dominująca, ma także stronę religijną. Związek, w jaki totemizm zespala ze sobą ludzi i zwierzęta, przejawia się także w zjawiskach religijnych czy magicznych, a wszak na na tym poziomie magia i religia stoją bardzo blisko siebie. Zjawiskiem takim jest np. taniec totemiczny. Północnoamerykańscy Tlinkici z okazji pewnych świąt i uroczystości przebierają się tak, aby się całkowicie upodobnić do swoich zwierząt totemicznych. Australijski szczep, którego totemem jest dingo, gatunek dzikiego psa, podczas świąt chodzi na czworakach i szczeka jak pies. W ogóle totemista stara się upodobnić do swego totemu, a nawet całkiem z nim zidentyfikować. Intencje są oczywiście przy tym zmienne, na ogół można jednak powiedzieć, że przy ceremoniach tych przeważa chęć wzmocnienia więzów między człowiekiem a jego totemem, aby uzyskać tym skuteczniejszą jego pomoc i ochronę.

Innym zjawiskiem, gdzie jeszcze wyraźniej występuje myśl spotęgowania wzajemnych więzów czy nawet wchłonięcia w siebie mocy totemu, jest zwyczaj uroczystego zabijania i sakralnego spożywania mięsa totemu, w którym tkwi moc, przechodząca przez jego spożycie z totemu w uczestników świętej biesiady. Resztki totemu, niejadalne, np. kości, skórę, rogi itp. przechowuje się jako "cenne leki", więc poniekąd jako fetysze. Ceremonia ta, gdzie nietykalne zwykle zwierzę totemowe, bywa zabijane i spożywane, uchodzi za początek wszelkich ofiar sakramentalnych, jednej z najważniejszych instytucji każdej religii wyższej.

Magiczny związek pomiędzy ludźmi a zwierzętami wykorzystują niektóre plemiona australijskie praktycznie w szczególnych ceremoniach zwanych intichiuma. Chodzi w nich o spotęgowanie wzrostu wegetacji totemowej względnie rozrodczości zwierząt totemowych. Z początkiem wiosny plemiona zbierają się na wielkie święto. Ceremonię przeprowadza ta grupa, o której totem chodzi. Ośrodkiem ceremonii jest obraz totemu wyrysowany na ziemi zroszonej krwią "braci totemowej". Gdzie indziej wyobraża się totem przy pomocy sterty kamieni lub piasku. Grupa totemowa wykonuje dookoła tej podobizny tańce rytualne, nuci pieśni i formułki magiczne, rani się i skrapia krwią podobiznę. Wszystko to ma spotęgować rozrodczość danego gatunku totemicznego. Na pewien czas ustanawia się jako tabu ten gatunek zwierząt czy roślin, tzn. pozostaje odtąd pod szczególną ochroną i nie wolno wszystkim plemionom na nie polować ani ich spożywać, co oczywiście wpływa pomyślnie na jego intensywne rozmnażanie się lub wzrost w danej okolicy. Gdy zwierzęta te pojawiają się potem w większej ilości, dokonuje się nowej ceremonii - zniesienia tabu. Obcy dla totemu chwytają jedno zwierzę, w sposób uroczysty zabijają je i dają do spożycia w niewielkich ilościach tej grupie, której jest totemem. Odtąd znów wolno reszcie plemion bez ograniczeń na nie polować. Grupa totemowa bowiem przez swój ścisły związek z tym zwierzęciem i przez ceremonię intichiuma ma i zyskuje moc cudownego rozmnażania tego gatunku, a potem i prawo do zniesienia jego

nietykalności. Podobne intichiuma stosuje się i do innych totemów, choć z nieco innym zamiarem, także bez zastosowania prawideł tabu - np. do słońca jako totemu u Beczuanów. Gdy przez dłuższy czas nie ma pogody i słońce ukryte jest za chmurami, wódz plemienia zapala w swej chacie ognisko, od którego każdy członek plemienia odpala swoje ognisko. Rozpalenie ognia we wszystkich domostwach spotęguje siłę słońca i jego światło wkrótce przedrze się przez chmury.

Gdy ceremonię intichiuma odkryto w Australii, szereg badaczy zaczęło się dopatrywać w niej zasadniczej formy totemizmu. Zdaje się jednak nie ulegać wątpliwości, że należy ją postawić już nieco wyżej od początkowych stadiów tej formy religii - mianowicie u progu rozwoju pierwotnego, wprawdzie i magią zabarwionego, kultu z obiektem kultu i obrazem kultowym. Obraz zwierzęcia, wokół którego wykonuje się tańce, reprezentuje cały gatunek zwierzęcy i to doprowadza do wykrystalizowania się pojęcia boga, w kształcie zwierzęcym, z czym spotykamy się w szeregu religii. Również chów i hodowla zwierząt totemowych, jakie spotykano np. u Kalungów na Jawie, którzy chowali u siebie czerwone psy, prowadzi do ustalenia się pojęcia świętości zwierzęcia, a w następstwie do przemiany świętego zwierzęcia w boga w kształcie zwierzęcym. To jest już kult zwierząt, który w oczach uprzedzonego obserwatora, rozumiejącego tylko zjawiska religii wyższych, uchodzi za coś niesłychanie poniżającego człowieczeństwo. Taki kult zwierząt wywodzi się w prostej linii od totemizmu i nie jest niczym innym jak naturalnym, religijnym i społecznym wyrazem tego okresu, w którym człowiek nie uświadamia sobie jeszcze różnicy, jaka go dzieli od zwierzęcia. Dla usprawiedliwienia jednak nawet tej formy religii trzeba zauważyć, że człowiek na tym poziomie patrzy na zwierzę innymi niż my oczyma - jako na równego sobie w boju, a często i jako na zwycięzcę, dzięki większej sile, jaką posiada zwierzę. Zwierzę stanowi dalej główne źródło pożywienia człowieka żyjącego z myślistwa. Toteż totemizm występuje głównie u ludów myśliwskich. W miarę zmian zachodzących w warunkach życiowych, w miarę wzrostu kultury zmieniają się także elementy wiary i związane z nią zwyczaje. Totemizm panuje w danej społeczności

jako forma religijno-społeczna życia dopóty, dopóki zwierzę stoi w ośrodku zainteresowań człowieka. Wprawdzie totemizm może istnieć dalej i u ludu pasterskiego (jako że i on ma do czynienia ze zwierzętami), ale nie występuje u ludów rolniczych. Religia i kult są bowiem zależne w swych formach i przejawach od praktycznych potrzeb człowieka. Lud, który pokarm czerpie z ziemi, nie ogląda się już tak na zwierzęta i nie wiąże z nimi swego losu w tym stopniu, jak myśliwi. To, na czym mu szczególnie zależy, to ochrona zasiewów, które dostarczają zaopatrzenia. Zależy mu dalej na tych mocach, które mogą wywrzeć wpływ na wzrost plonów, które spuszczają deszcz i każą świecić słońcu. U takiego ludu totemizm nie żyje już pełnym życiem, tylko wegetuje, gdyż jego wpływ, znaczenie i moc są przełamane. Wprawdzie może istnieć dalej, ale już tylko w formie skostniałych i niezrozumiałych przeżytków. To nasuwa nam temat następnych rozważań.

III. Prymitywne zwyczaje religijne ludów rolniczych

Przejście człowieka od myślistwa i pasterstwa do uprawy roli jest wielkim punktem zwrotnym w cywilizacji prymitywnej. Jak człowiek doszedł do tego, by uprawiać pewne gatunki roślin, to pytanie, na które zapewne nigdy nie znajdziemy dostatecznie jasnej odpowiedzi. Jak wszędzie, tak i tu, zapewne potrzeba była matką wynalazku: Zarówno myśliwy jak i pasterz potrzebują do zapewnienia sobie utrzymania wielkich przestrzeni, gdzie zwierzęta mogą się swobodnie poruszać. W miarę przyrostu ludności przestrzenie te stawały się coraz mniejsze i zachodziła konieczność lepszego wykorzystania stojącej do dyspozycji ziemi. Uprawa roli przywiązała już człowieka do pewnego ściśle określonego kawałka ziemi i zmusiła do obrania stałej siedziby. Na tym polega wielkie znaczenie społeczne wprowadzenia uprawy. Istnieje wprawdzie także rolnictwo koczownicze, ale nie gra ono wielkiej roli i może uchodzić za stan pośredni, za pewien poziom przejściowy. Dopiero stałe osiedlanie się, jakiego wymaga uprawa roli, może stać się podstawą

pewnego ściślejszego ładu społecznego, a co za tym idzie, także wydajniejszego rozwoju kulturalnego.

Uprawa roli wpływa nie tylko na życie społeczne jako pewien czynnik twórczy, czynnik ładu i porządku, ale i na życie religijne. Wprawdzie myśliwy czy koczownik może uważać jaskinię, skałę czy inny przedmiot naturalny za siedzibę wyższych mocy i w razie zjawienia się w stronach, gdzie takie się znajdują, może złożyć ofiarę, ale rzeczywiste stałe miejsce kultu powstaje dopiero wtedy, gdy człowiek ma jakiś święty obiekt w pobliżu swej osady. Kult religijny zyskuje w uprawie roli czynnik twórczy i ładu także w tym sensie, że dzięki niej powstaje pewien ściśle określony terminarz świąt i uroczystości, kalendarz świąteczny. Przy wzmiance o ceremoniach intichiuma była już mowa o tym, że Australijczycy obchodzą pewne święta w czasie, gdy pewne zwierzęta obłożone tabu pojawiają się w większej ilości i organizują święta w celu zniesienia tabu. Terminy tych świąt są zależne każdorazowo od innych elementów. Ludy pasterskie obchodzą swoje święta wtedy, gdy można przeznaczyć na zabicie podrosłe już nieco od wiosny młode sztuki z trzody, których nie chce się hodować. Ale dopiero rolnictwo stwarza wyraźny cykl świąt rocznych, bo więcej niż zwierzęta są od pór roku zależne płody ziemi. Toteż każda pora roku wymaga innej pracy i przynosi związane z jej początkiem lub zakończeniem specjalne święta.

Jak dla totemisty zwierzęta, tak dla rolnika płody ziemi stanowią jedyną i wyłączną dziedzinę jego wszechstronnych zainteresowań. Gdy zawodzi żniwo, nastaje głód, a głoduje się wszak bardzo niechętnie. Żniwo jest zależne od pogody. Zapewnienie sobie dobrej pogody, jaka jest potrzebna dla pomyślnych plonów, zajmuje całą umysłowość pierwotnego rolnika. By ją sobie zapewnić ucieka się raczej do środków magicznych niż metod racjonalnych. Zwyczaje rolnicze obserwowane w różnych zakątkach ziemi i znajdujące jeszcze dziś wyraz w świętach i zwyczajach ludowych można tłumaczyć magią. Przy omawianiu magii były podane przykłady z zakresu magii rolniczej, np. często praktykowane czary sprowadzania deszczu. Niektóre z dzisiejszych europejskich zwyczajów ludowych mają to samo na celu. Gdzieniegdzie

układa się z ostatnich kłosów zebranych z pola wianek i kładzie na głowę dziewczyny, którą młodzieńcy oblewają wodą - rezultatem ma być to, że w następnym roku pola będą dostatecznie nawodnione przez deszcz. Czasem też stroi się chłopca w zielone drobne gałązki i oblewa wodą lub nawet wrzuca do stawu. Chłopiec ten reprezentuje całą wegetację, a ponieważ jest dobrze oblany wodą, w następnym roku rośliny będą miały wody pod dostatkiem. Podobnie kobiety indyjskie szczepu Tussya oblewają wodą swoich mężów wyruszających w pole na zasiew. By plony były obfite potrzeba także ciepła i światła słonecznego. W krajach Północy, gdzie mgła jest częstym zjawiskiem, trzeba wzmacniać promienie słoneczne. Podobnie jak w Australii przy ceremonii intichiuma zapala się ognie, których żar ma wzmocnić ciepło słoneczne. Palenie ogni jako zwyczaj ludowy jest jeszcze dziś bardzo częste, choć o jego znaczeniu dawno już zapomniano. Ognie te miały także znaczenie wróżbiarskie: jeżeli płomienie szły wysoko, znaczyło to, że zboże wyrośnie wysoko. Skakanie przez płomień miało zapewnić zdrowie przez cały nadchodzący rok. Gdzieniegdzie nawet przepędzano trzody przez żarzące się węgle pozostałe po takim ognisku. Popiół z takich ognisk zakopywano w ziemi, by żniwo w przyszłym roku było obfite.

Rolnik chroni też i hoduje zwierzęta domowe. Jego życzeniem jest, by rodzina i dobytek dobrze się rozwijały. Celem zapewnienia intensywnej rozrodczości trzody i rodziny stosuje się szereg obrzędów magii płodności, które zapewne dzisiejszy Europejczyk zaliczyłby do obscenów. Otto Kern twierdził, że również misteria eleuzyńskie miały podobny charakter. Człowiek prymitywny nie widzi w tym wszakże niczego gorszącego - dla niego 'naturalia non sunt turpia'. Swoje własne nasienie wlewa do ziemi, bo to spotęguje urodzajność jego gleby. Przynosi z lasu soczystą świeżą gałązkę drzewa i wsadza ją w ziemię - ma ona w sobie moc rozrodczą, która wsiąknie (soczystość) w jego rolę. Ten ostatni zwyczaj naprowadza nas na myśl o praktykowanym na wsi sadzeniu tzw. maiczka: na wysokim drągu przymocowany jest wierzchołek jodły lub świerka. Drąg ten umieszcza się czy to w szczerym polu, czy przed stajnią, czy wresz-

cie przed oknami wybranej dziewczyny - trzoda ma się dobrze rozmnażać, pole rodzić urodzajnie, wybrance serca dobrze powodzić. Ostatnie kłosy, które mają w sobie 'moc wzrostu' z całego pola splata się w jedno z gałązkami majowymi lub obciąża ciężarkami, a nawet wrzuca do wody; za jednym zamachem wykonuje się cały szereg czynności magicznych, mających sprowadzić w przyszłym roku dobry wzrost zbóż, obfity plon i dostatek deszczu. Greckiemu kultowi Fallusa, indyjskiemu kultowi Lingam przyświeca ten sam cel - spotęgowanie płodności. I tak można by mnożyć przykłady homeopatycznej magii wegetacyjnej.

Ale rolnikowi prymitywnemu nie chodziło tylko o spotęgowanie płodności, lecz również o usunięcie wpływów szkodliwych, jakie mogłyby zagrażać plonom (rdza, zgorzel, szarańcza, klęska myszy polnych itd.). Temu celowi służą tzw. obrzędy oczyszczenia, przedsiębrane przeważnie tuż przed samymi żniwami. Dokoła pola oprowadza się zwierzę ofiarne, na które przechodzą wszystkie szkodliwe wpływy. Zwierzę to następnie zabija się, spala lub zakopuje, a razem z nim zostają zniweczone i te szkodliwe moce. Obrzędom tym przypisywano swego czasu bardzo wielkie znaczenie, czego dowodem to, że właśnie przy nich były najczęściej stosowane ofiary ludzkie. Greckie targelia polegały na tym, że skazanego zbrodniarza oprowadzano po mieście, aby przylgnęły do niego wszystkie złe szkodliwe wpływy z całego miasta; potem go zabijano i spalano, a popiół wrzucano do morza. Do wyobrażeń o wpływach szkodliwych dla płodów ziemi przyłączyła się niebawem myśl o możliwości usunięcia w ogóle wszelkich złych wpływów i z biegiem czasu święto oczyszczenia pól przekształciło się w ogólne święto oczyszczenia, które uwalniało cały lud od wszystkich win całego roku. Pewne momenty tajemnicy Golgoty tu mają swój punkt wyjścia.

W ten sposób ustalił się cykl świąt rolniczych, towarzyszących pracy rolnika: przy siewie czary płodności, nieraz bardzo zmysłowe i drastyczne w swej formie; na wiosnę czary sprowadzania deszczu i słoneczne, przed żniwami święto oczyszczenia, po żniwach święto plonów, pojęte nie tylko, a raczej nie tyle jako dziękczynienie za żniwa, ile jako zapewnienie sobie urodzajności gleby w roku następnym. Gdzieniegdzie też obcho-

dzono poźniwne święta żałobne, ze skargami nad obumierającą jesienią wegetacją. Oczywiście w każdej szerokości geograficznej, zależnie od klimatu, cykl świąt rolniczych był inny, jako związany z fazami wegetacji. Mówiąc o poźniwnych obrzędach żałobnych trzeba wspomnieć przede wszystkim o typowym święcie żniwnym - skardze nad Adonisem. W zasadniczej formie trwało dwa dni. W pierwszym uroczy młodzieniec Adonis obchodził swoje 'hieros gamos', święte zaślubiny z Astartą-Afrodytą, przy czym obie postacie bogów lokowano na jednym łożu obok siebie; w następnym dniu zanoszono podobiznę Adonisa nad rzekę, wrzucano do wody i opłakiwano jego zgon, poczym sadzono w płytkich doniczkach z cienką warstwą ziemi prędko rosnącą roślinę, szybko przekwitającą - "różyczki Adonisa", tj. gorzykwiat. Kwiaty te szybko rosły, ale też i szybko więdły z powodu braku ziemi. Są to dwa obrzędy równoległe, które symbolizują coroczny kołowrót zjawisk wegetacyjnych w przyrodzie. Różnica między tymi obrzędami polega na tym, że w jednym wypadku roślinność wyobrażają kwiaty, w drugim figurka względnie inna podobizna boga. W obrzędzie tym pierwotnie chodziło nie tyle może o przedstawienie tego zjawiska w przyrodzie (tj. zanikania wegetacji), ile raczej o magiczne oddziałanie na roślinność i jej wzrost.

Przez te i podobne im działania pierwotny rolnik starał się pokierować wegetatywną moc życiową według swego życzenia. Mieszają się przy tym ze sobą dwa pojęcia: pojęcie mocy życiowej i pojęcie duszy. Na Malajach baczy się przy siewie ryżu na to, by nie brakło wśród rozsianego ziarna "duszy ryżu",którą wyobraża kilka specjalnych ziarenek. Jeżeli plony nie dopiszą, jest to znakiem, że dusza ryżu gdzieś się ulotniła. Wynika więc z tego, że także rośliny mają mieć dusze. Podobnie jak przy animizmie, za duszę zmarłego poczytywano np. pierwszego owada, który wydostał się z grobu lub węża, który tam pełzał, tak i tutaj duszą zboża mógł być np. zając lub inne zwierzę, które przy żniwach wyskoczyło z łanu. Gdzieniegdzie trzymano w pogotowiu jakieś zwierzę, które po zżęciu ostatnich pokosów było traktowane jako dusza względnie demon wegetacji, tkwiący

w całym łanie. Zwierzę to następnie zabijano, bo i pole, nad którym władał mieszkający w nim demon, zostało zżęte. Czasem demon miał kształt ludzki - greckie hamadriady, demonki - dusze drzew, które rosły i umierały razem z drzewem, miały postać ludzką. Greckie Demeter i Kore to pierwotnie matka wszystkich zbóż (więc dusza wszystkich zbóż) i jej córka, wyobrażane przez parę snopków w polu, w epoce klasycznej religii greckiej już wyraźnie w postaci ludzkiej. Nadanie tym nieuchwytnym zrazu demonom pola, duszom roślinności, kształtów ludzkich czy zwierzęcych, wynikło z chęci zyskania czy zagwarantowania sobie wpływu na wzrost wegetacji, ponieważ akt płodzenia u zwierząt czy ludzi jest całkiem wyraźny, podczas gdy w świecie roślinnym jest on nieuchwytny, a płodzenie ludzkie czy zwierzęce wywiera pomyślny wpływ na urodzajność pól i obfitość żniw. W każdym łanie zboża, w każdym gatunku roślinnym, w każdym okazie roślinnym tkwi dusza czy demon. W różnej postaci: ludzkiej, zwierzęcej, czasem półludzkiej - półzwierzęcej, jednym słowem fantastycznej. Chociażby traktować je jako wykwit prymitywnej wyobraźni, stanowią one wielki krok naprzód w rozwoju religijnym. Wyobrażają one już bowiem osobowe nadnaturalne moce, to, z czego miało się wykształtować pojęcie boga. To nam podsuwa następny temat.

IV. Powstanie politeizmu

Obrzędy stosowane w totemizmie i w tzw. kulcie płodności są przeważnie charakteru magicznego, chociaż ostatecznie spotykamy tam pewne postacie bogów. Istnieje wielka i zasadnicza różnica między tymi bogami, a bogami z panteonów wielkich religii politeistycznych. Aby móc śledzić rozwój, który w ostatecznym swoim wyniku doprowadził do wykrystalizowania się świata bogów, należy najpierw ustalić, co rozumie się przez słowo 'bóg'. Należy też z góry zastrzec, że do tego najogólniejszego pojęcia nie wolno przykładać zbyt wysokiej, tym mniej absolutnej miary; wszak znane są nam wyobrażenia o bogach śmier-

telnych, o ludziach czy zwierzętach jako bogach. Lecz słowo bóg samo przez się sprowadza to rozróżnienie. Wypowiadając je ma się przeważnie na myśli (abstrahując od pojęcia Boga w religii chrześcijańskiej, Boga jako jednego, jedynego, wszechmocnego, Stwórcę i Ojca) postacie takie jak Zeus, Apollo, Mars, Marduk, Amon, Ra itd. Do tej grupy nie zalicza się natomiast nimf, faunów, tym mniej różnych postaci z religijnej wiary ludowej, jak rusałki, sylfy, gnomy, chochliki, duchy leśne, dobrotnice, południce itd. Dzisiejszą przepaść między tymi kategoriami wyżłobił na niekorzyść postaci małych bóstw nie tylko naturalny, normalny rozwój religii, ale przepaść ta została po prostu pogłębiona sztucznie. Poezja i uczona mitologia kapłańska okoliła blaskiem chwały i mocy postać Zeusa, Marduka, Amona i innych, podczas gdy sylfy, rusałki i gnomy pozostały na uboczu, w cieniu, jakby zdegradowane, czy raczej nie dopuszczone do awansu. Ale rzecz szczególna - gdy zwycięstwo odniosła wiara w jednego, jedynego, żywego, wiecznego Boga, wielcy bogowie panteonów znikli, istnieją już tylko jako wspomnienie poziomu przezwyciężonego, ale drobne postacie ze świata bogów ostały się i żyją nadal w wierze ludowej, choćby tylko w postaci "świętych" lub złych demonów; ponieważ oficjalnemu kościołowi nie udało się ich całkiem wyplenić, nadano im charakter albo "świętych", albo złych duchów rodem z piekła. W każdym razie jest to degradacja albo nie dopuszczenie do awansu, choćby tylko w ten sposób, że utraciły one swą samodzielność. Jeżeli poddać gruntownemu zbadaniu którąś z wielkich religii politeistycznych, jeszcze z czasu jej pełnego życia, to natkniemy się na nieprzerwany szereg istot bożych od najwyższych do najniższych. Stopniowanie to pokrywa się niejednokrotnie z pojęciem różnic wieku ludzkiego życia. Są tam dzieci, np. Eros, figlarny chłopczyk, jest dziecię Zeus, które rośnie od kołyski aż dochodzi do tronu "ojca bogów i ludzi", są młodzieńcy i dziewice Apollo, Atena, Minerwa, Artemida, są dojrzali mężczyźni i dorosłe kobiety, ojcowie, matki, starcy... Niemożliwe jest przeprowadzenie dokładnej granicy, gdzie kończy się jeden okres a zaczyna drugi - a co za tym idzie, od jakiego czasu przypisuje się taką moc i taki zakres działania, jaki no-

tuje forma klasyczna danej religii, różnym tym postaciom. Dlatego chcąc dotrzeć do podstaw, tzn. zgłębić, gdzie i kiedy bogowie jako tacy stanęli na arenie historii religii, zamiast słowa 'bóg', które już jest obciążone balastem później uchwyconych własności, trzeba używać raczej innego słowa określającego istotę nadnaturalną, ale tylko od strony jej działania, bez myśli o jej wyraźnie już skrystalizowanym upostaciowaniu. Słowem tym jest łacińskie słowo "numen", które tylko z zastrzeżeniami oddajemy przez nasze słowo 'bóstwo', świadomi zawsze różnicy zachodzącej między bogiem a bóstwem. Bóg to zawsze już coś ściśle określonego i nazwanego, bóstwo jest bezimienne i niezupełnie wyraźne, pojęcie jego jest zawsze jeszcze nieco zamglone.

To, co wszystkie bóstwa - numina mają wspólnego, to nadnaturalna moc, coś irracjonalnego, nieuchwytnego dla rozumu, ale żywego i rzeczywistego w ludzkim odczuwaniu i ludzkiej fantazji. Nie znaczy to, że postacie bóstw stwarza tylko ludzka fantazja. Ona tylko aktywizuje tkwiącą w danej postaci moc nadnaturalną.

Nadnaturalna moc, jaka cechuje bóstwa - numina jest odrębnego charakteru, niż moc magiczna. Moc magiczna działa bezpośrednio, ślepo, jakby automatycznie. Moc bóstwa zależna jest od woli i uczucia, takich samych jak u człowieka. Bóstwo - numen jest więc osobowym centrum nadnaturalnej mocy. W oparciu o takie ujęcie istoty bóstwa - numenu trzeba w jednej linii postawić bogów i te istoty, które zwykle zwie się demonami - duchami. Z drugiej strony nie wolno zapominać, że zachodzi między nimi co najmniej taka różnica, jak - by sięgnąć po porównanie do dziedziny życia ludzkiego - między dziećmi a dorosłymi. Cóż tedy awansuje i pasuje bogów na 'dorosłych' spośród tej całej licznej rodziny bóstw? Jest rzeczą stwierdzoną, że kult jest tym czynnikiem, który jakiemuś bóstwu nadaje pełną osobowość, wyraźną, dzięki której wznosi się ona potem ponad całą masą innych bóstw już jako 'bóg'. A zatem bóg jest to bóstwo - numen, czyli osobowe centrum nadnaturalnej mocy, które jest obiektem określonego kultu i przez ten kult zyskuje pełną, wyraźną osobowość. Oczywiście granica ta jest płynna, bo mogą

być i bóstwa - numina, które są obiektem kultu, ale kultu sporadycznego, co wszakże umożliwia przejście ich z szeregu numinów do szeregu bogów.

Zagadnienie różnych rodzajów bóstw dopomoże nam wyjaśnić następujące rozważanie. Otóż, im mniejszy jest poziom kulturalny jakiegoś ludu, tym więcej zdaje się on na skuteczność działań magicznych. Obrzędy totemistyczne są przeważnie charakteru magicznego, np. obrzęd intichiuma, a więc totemista przypisuje im moc wywołania zamierzonego a pożądanego skutku. Ale taki sam skutek może wywołać jakaś osobowa wola, podobna do woli ludzkiej. Gdzie jakiś skutek pojmowany jest nie jako wynik automatyzmu działania, ale jako wynik pewnej woli wyższej, na którą dany obrzęd oddziałał, tam obrzęd ten przechodzi z dziedziny magii do dziedziny kultu religijnego. Granicę tę przekracza myśl ludzka stosunkowo łatwo, bo oba poglądy zasadzają się poniekąd na wyobrażeniach animatystycznych, istniejących wszędzie, choć nie wszędzie jednakowo rozwiniętych. Zwierzę totemowe może zostać bogiem teriomorficznym (zwierzokształtnym) - np. na Samoa bogowie osiedli i bogowie rodzin, w postaci zwierzęcej, powstali z totemów. Wbrew protestom egiptologów trzeba przyznać, że egipscy zwierzokształtni lub zwierzogłowi bogowie są pochodzenia totemicznego. Jednak kult, jaki im się oddaje, nie dotyczy całego gatunku totemowego,tylko obiera się jeden okaz, zwykle na bardzo skomplikowanej drodze (np. święty byk Apis musiał mieć specjalne znamiona),wprowadza się do świątyni i wytrwale czci, a nawet gdy padnie, mumifikuje się go i przechowuje jako wielką świętość. Zwierzokształtny lub człekokształtny bóg może też powstać z obrzędów rolniczych, ponieważ demony wegetacyjne mogą mieć postać człowieka lub zwierzęca. I tutaj znów magia wegetacyjna zamienia się w kult zwierzo- lub człekokształtnych bogów. Kult zwierząt i obrzędy rolnicze są charakterystycznymi formami religii myśliwych, koczowników i pierwotnych rolników. Ale nie jedynymi. W świecie roślinnym i zwierzęcym działają pewne moce, które dla tych ludzi są najważniejsze, zajmują najwięcej miejsca w ich psychice. Oprócz nich istnieje szereg innych mocy, wypełniających otoczenie. Murzyni Bantu uważają każde niebezpieczne

miejsce - np. strome skały, wiry rzeczne itp. - za siedzibę boga. Tasmańczycy wierzą w potężne istoty, które mieszkają w rozpadlinach skalnych, przepaściach, jaskiniach górskich, w gęstwinie leśnej, w pustych drzewach. Bengalczycy lękają się wysokich gór, szumiących rzek, gęstych krzaków, bo tam mieszka bóg. Te wszystkie ciemne i groźne moce zyskują nadprzyrodzone atrybuty, stają się bogami. W każdym tajemniczym zjawisku tkwi numen. Takie numina są przywiązane do miejsca, ale jednocześnie czynne są w całej przyrodzie. Semickie wyobrażenie o Baalu wskazuje wyraźnie na połączenie tych cech. W pustynnych okolicach, gdzie Semici mieszkali pierwotnie, uprawa roli była możliwa tylko w tych miejscach, gdzie jakiś strumyk dostarczał potrzebnej wilgoci. Baal był więc zarówno bogiem jakiegoś miejsca, jak i szerzej - bogiem urodzaju. Tam zaś, gdzie deszcz był zjawiskiem niezbędnym do wyżycia, także bogiem deszczu, a zatem i nieba. W okolicach nie uprawianych, na ugorach mieszkają moce przyrody - w pustyniach Arabii dżinny, w lasach duchy leśne, sylfy - sylwany (św. Sylwan czy Sylwester jest następcą duchów leśnych), na łąkach i nad potokami rusałki. Wszędzie można odkryć istoty podobne. W ten sposób powstały pewne gatunki istot wyższych. Poszczególne okazy, egzemplarze tych gatunków zespoliły się potem w grupy istot homologicznych, mogących wędrować z miejsca na miejsce, choć pierwotnie były przywiązane ściśle do pewnego określonego obiektu przyrody.

Inne moce przejawiają się w zjawiskach przyrody. Nawet na dzisiejszym kulturalnym człowieku potężne wrażenie wywierają burze, nawałnice, trzęsienia ziemi, swoją grozą i nagłością. Tym więcej trzeba przyjąć wrażliwość na te zjawiska u ludów pierwotnych. Zaczyna powstawać pytanie: kto, czy co je sprowadza? W każdej religii mamy do czynienia z bogiem burzy - gdzieniegdzie zyskuje on nawet miejsce naczelne, np. Zeus olimpijski. Podobnie Jahwe izraelski był pierwotnie bogiem burzy. Zjawiska obserwowane w samym życiu człowieka również nasuwają pytanie: kto je (np. choroby) sprawia? Powstają w ten sposób demony chorobowe, które napadają na człowieka i pozbawiają go jego sił życiowych. U Maorysów demon chorobowy pojęty jest ja-

ko jaszczurka, która wślizguje się do ciała chorego i zjada mu wnętrzności. Ochrony i ratunku przed demonami chorobowymi szuka się u innych mocy demonicznych, które odgrywają znaczną rolę np. przy wspomnianych już obrzędach oczyszczenia.To już jest wyraźna personifikacja pewnych zjawisk naturalnych. Personifikacja ta może się posunąć tak daleko, że nawet pewne afekty, np. wybuchy gniewu i działania, których nie da się wyjaśnić jako wpływu zwyczajnego charakteru człowieka i dlatego pociągają za sobą zwykle jakieś zgubne skutki, uosabiają się i stają się demonami, które opanowują człowieka, przez niego mówią i działają. Znane są greckie Eumenidy, Potniai, Maniai (szał), Erynie (wyrzuty sumienia), Kery itd. I u dzisiejszego człowieka zdarza się, że sam nie rozumie, jak mógł 'wyjść z siebie' - wpaść w gniew; gdy 'przychodzi do siebie', 'jest znów sobą', znaczy, że wrócił do normalnego stanu - przedtem zaś 'nie był sobą'. Człowiek pierwotny taki stan tłumaczy tym, że wtedy był w nim jakiś demon, inna istota. I oto mamy szereg dróg, po których kroczyła ludzkość w kierunku politeizmu. Najlepiej przemyślaną teorię o powstaniu politeizmu postawił wybitny znawca filologii klasycznej i badacz religii rzymskiej Herman Usener, który twierdził, że pierwotnie bóg pokrywał się z pewnym jednostkowym zjawiskiem, w nim się objawiał, przez nie działał. Ze zjawiskiem tym rodził się, a gdy ono ustawało, przestawał istnieć - typowy bóg chwilowy (o czym później szerzej). Podobne zjawiska powtarzają się. Człowiek przyjmuje, że działająca we wszystkich zjawiskach moc jest taka sama, jeżeli są one do siebie podobne. Różne zjawiska tego samego rodzaju przemieniają się w działanie tego samego boga, do którego dziedziny dane zjawiska należą. I w ten sposób powstaje bóg 'osobny' (Sondergott) - specjalny, funkcyjny. Bóg taki może rozszerzyć swoją dziedzinę, zakres swej działalności w ten sposób, że przybiera sobie dziedziny pokrewne - np. pioruny i grzmot, burza i deszcz. Rozwój języka wpływa także korzystnie na ten stan rzeczy. Początkowa nazwa boga, etymologicznie przejrzysta, określa także jego dziedzinę - ale z biegiem czasu nazwa może ulec zmianie, tak, że dawnego wzajemnego stosunku między bogiem a jego dziedziną działania się już nie rozpoznaje.

Bogów 'osobnych' spotykamy już w szeregu religii prymitywnych, a także w pierwotnej religii greckiej i rzymskiej. U Mikronezjan jednemu bogu podlegały przystanie nabrzeżne, innemu wybrzeża, innemu moczary, niwy, drzewa spławne itd. Każde ich zajęcie jak rybołóstwo, połów żółwi, polowanie na gołębie, mają szczególne osobne bóstwa opiekuńcze. Karaibowie rozróżniali bogów osobnych dla deszczu, burzy, nawałnicy, wiatru, pór roku, polowania, połowu ryb, zboża, zdrowia, ciąży itd. Usener wpadł na myśl o 'bogach osobnych' na podstawie tekstów modlitw obrzędowych z religii rzymskiej, gdzie wzywano szereg bogów o wyraźnych, przejrzystych etymologicznie imionach określających już zakres ich działania. Bogowie rolnictwa byli następujący: Vervactor czuwał nad pierwszym oraniem pola-ugoru, Reparator nad drugim, Imporcitator nad trzecią i ostatnią orką ugoru; Insider nad sianiem, Obarator nad przeoraniem ziemi po zasiewie, Occator nad bronowaniem, Sariter nad plewieniem, Subruncinator nad wyrywaniem chwastów, Messer nad żęciem, Convector nad zwózką plonu do gumien, Conditor nad umieszczeniem zboża w spichlerzu, Promitor nad wydawaniem zboża ze spichlerza. Także opiekuńczy bogowie dzieci byli osobni: jeden uczył dziecko ssać, drugi stawać na nogach, inny raczkować, inny wreszcie mówić. Odnośnie bogów rolniczych stan podobny do religii rzymskiej znajdujemy u Meksykańczyków i Litwinów. Jest to już oczywiście daleko posunięta specjalizacja, dowód znacznego rozwoju religijnego. W Indiach, gdzie przez długi czas panował politeizm, bogowie osobni są dziś ograniczeni do dziedziny chorób, co do której zresztą i w religiach wyższych zabobony są jeszcze bardzo głęboko zakorzenione. Szereg świętych chrześcijańskich to bezpośredni następcy takich bogów osobnych: św.Antoni jest opiekunem świń, św. Apolonia pomaga przy bólu zębów, św. Barbara chroni od nagłej śmierci na wojnie, św. Błażej leczy choroby szyi, św. Katarzyna opiekuje się dziećmi szkolnymi, św. Kryspin szewcami, św. Hubert myśliwymi, św. Florian strzeże od ognia itd. W Indiach jeden bóg zsyła, a drugi leczy cholerę; różne choroby mają swoje specjalne bóstwa: kaszel, malaria, ospa itd. Chore psy leczy specjalny bóg. Nawet głód jest skutkiem działania specjalnego, osobnego boga. W religii grec-

kiej obserwujemy zjawisko wchłonięcia tych małych bogów przez bogów wielkich. Przydomki - epitety bogów są śladami tego wchłonięcia: np. Zeus Keraunios to Zeus, który wchłonął w siebie boga Kerauniosa czyli pioruna. Demeter Amaia to Demeter, która wchłonęła boginię żniwa Amaię; Demeter Chloë to Demeter kiełkującego zboża, Demeter Hymalis to Demeter mielenia. Dawniej Amaia, Chloë, Hymalis były osobnymi postaciami. Przed Usenerem przypuszczano, że pewne strony działalności jakiegoś wielkiego boga usamodzielniły się niejako od jego istoty i przybrały charakter osobnych bogów. Dziś wiadomo, iż rzecz ma się dokładnie odwrotnie. Niekiedy bóg osobny zatrzymuje przy bogu wielkim swoją samodzielność i odrębność istoty, ale wchodzi w jak gdyby stosunek służbowy z tamtym, staje się jego sługą lub satelitą. W kulcie zaznacza się to w ten sposób, że przy uroczystościach na cześć wielkiego boga ofiara wstępna przeznaczona jest dla satelity. Np. w Amyklai w święto Apollina ofiara wstępna przypadała Hiakynthowi. Ale nazwa świąt zwanych Hiakynthia wskazuje, że pierwotnie były one wprowadzone i urządzane dla niego.

W religiach prymitywnych spotykamy się zatem z szeregiem bogów o ściśle określonych funkcjach - bogów osobnych czy specjalnych. Przykładów pod dostatkiem dostarcza historia religii. Trudniejszą rzeczą jest stwierdzić istnienie bogów chwilowych. Tu nie można już operować konkretnymi przykładami, ale trzeba sprawę przenieść na płaszczyznę psychologiczną i zapytać: jak w świadomości ludzkiej powstaje wyobrażenie o bóstwie - numen lub o bogu? Sięgnijmy do dziedziny zjawisk przyrody. Piorun ugodził w drzewo, niedaleko którego stał człowiek. Człowieka ogarnęło przerażenie. Ale i budzi się w nim myśl, że piorun ten pochodził od jakiejś mocy, obdarzonej wolą spowodowania takiego zjawiska. To jest bóg, który się tak objawia. Gdy przerażenie minie na skutek zniknięcia zjawiska, przestaje istnieć także ten bóg. Człowiek na tym poziomie nie rozumie jeszcze, że wszystkie pioruny mają swe źródło w tej samej mocy. Gdy to zrozumie, wykształci się w nim wyobrażenie o bogu wszystkich piorunów. Idea boga chwilowego wyrosła więc prawdopodobnie na gruncie wyobrażeń o ożywieniu całej przyrody, tj.

animatyzmu, ale w zastosowaniu do pojedynczego, konkretnego przypadku. Nasuwa się tylko pytanie, jakie muszą być zjawiska, które wywołują myśl, że ich źródłem jest jakaś moc obdarzona wolą ich spowodowania? Nie wszystkie bowiem zjawiska są zdolne wywołać taką myśl. Na człowieku pierwotnym wrażenia nie robią zjawiska codzienne, zwyczajne, np. cicho szemrzący strumyk, zieleniące się drzewo, wschód słońca, zmierzch. Dopiero to, co przychodzi niespodzianie i przejawia się w sposób gwałtowny zwraca na siebie uwagę i pobudza wyobraźnię człowieka, więc np. piorun, który ugodził z okropnym trzaskiem i przy tym oślepił, bystry nurt rzeki, który kogoś porwał, skała o niezwykłym kształcie, odkryte w leśnej gęstwinie drzewo o fantazyjnym kształcie, przedziwny w swej formie kopiec termitów, drzewo, na którego ukrytym korzeniu potknął się człowiek. To wszystko wywołuje wyobrażenie o mocach, obdarzonych pewną wolą, a więc o bogach chwilowych. Działa tu oczywiście lęk jako pewien czynnik współtwórczy przy powstawaniu religii, czego przykłady podaje np. Spieth w dziele "Religion der Eweer". Ale jak już była o tym mowa, lęk nie jest jedynym czynnikiem wywołującym uczucia religijne, w myśl starożytnej jeszcze zasady 'timor fecit deos', zasady przyjętej przez niektórych nowszych badaczy dopatrujących się w lęku właśnie jedynego źródła religii, a starających się poprzeć tę zasadę spostrzeżeniami poczynionymi współcześnie u ludów prymitywnych. Rozumują oni tak, że na człowieka prymitywnego przemożny wpływ wywiera to tylko, co wywołuje u niego lęk, że obce są mu uczucia sympatii i wdzięczności, że dobroć jest traktowana jako szkodliwa słabość i stąd bóstwa ludów prymitywnych są przeważnie złośliwe i tylko takie czci się dla odwrócenia od siebie ich nieżyczliwości, bóstwa zaś dobre - jeżeli tu są - czczone nie bywają, nie trzeba ich sobie bowiem zjednywać. Argumenty te są jednostronne - nie ma ludów nieczułych na dobro i dobroć, chociaż są one ograniczone tylko do własnej grupy. Zatem mimo zastrzeżeń podnoszonych w stosunku do zasady 'timor fecit deos' można stwierdzić, że to, co wywołuje jako zjawisko przyrody lęk i trwogę, powołuje do życia boga chwilowego. Taki bóg chwilowy istnieje właściwie jedynie w abstrakcji jako skonkretyzowane w pewnym

szczególnym przypadku ożywienie przyrody. Taki chwilowy bóg nie jest zdolny do przekształcenia się bezpośrednio w boga osobnego. Dopiero, gdy dołącza się do myśli o nim pewne działanie kultowe, np. gdy w miejscu, w które ugodził piorun (co było praktykowane w religii greckiej) składa się po ochłonięciu z przerażenia pewne ofiary, aby zapobiec powtórzeniu zjawiska, gdy ofiary te są cyklicznie powtarzane i to też tylko w wyjątkowych przypadkach - tym samym granica chwilowości tego zjawiska jest przekroczona i chociaż bóg chwilowy (ów piorun) dawno przestał istnieć, jednak przyjmuje się, że moc, która niegdyś była jego źródłem, istnieje nadal. Jest ona potem zasadniczym elementem składowym pojęcia boga osobnego, w tym przypadku boga-pioruna, rozszerzającego swój zakres na dziedziny pokrewne: bóg błyskawicy zostaje bogiem burzy, a ponieważ burza szaleje pod firmamentem niebieskim, także bogiem nieba i wszystkich z nim związanych zjawisk.

Proces ten ma jednak miejsce w tylko wyjątkowych wypadkach. Na ogół trudno przyjąć, że bogowie osobni powstali z bogów chwilowych, już choćby z tego względu, że ci ostatni nie mają bytu samodzielnego. Aby rzecz wyjaśnić bliżej, należy ustalić, jak wyrażają się ogólne wyobrażenia animatystyczne i jaki jest ich stosunek do konkretnych pojedynczych przypadków. Wprawdzie zrąb wyobrażeń animatystycznych stanowi tło, na którym dochodzi w ostateczności do personifikacji zjawisk uważanych za przejaw życia natury, ale z drugiej strony jest on tylko skupieniem pewnych wyobrażeń, w obrębie których nie ma jeszcze miejsca na indywidualizację. Zagadnienie powstania politeizmu obraca się więc wokół kwestii zasadniczej: jak bóstwa-numina, z którymi mamy do czynienia już u ludów prymitywnych, odłączają się od ogólnego podłoża animatystycznego i w jaki sposób zyskują samodzielność. Należy tu rozróżnić między indywidualnością a formą osobową. Indywidualność nie jest zależna od formy osobowej. Fetysz też jest czymś indywidualnym, chociaż nie można go nazwać bóstwem - numen, tym mniej bogiem. Jakiś obiekt naturalny, któremu przypisuje się nadnaturalną moc, jest czymś indywidualnym, nawet zanim zacznie się odróżniać moc od jej

materialnego podłoża. Indywidualność jest czymś pierwotnym, początkowym, jako że człowiek prymitywny nie jest zdolny do uogólnień, ale chwyta tylko pojedyncze wypadki. W wyobrażeniach religijnych występuje zawsze ten pojedynczy, poszczególny wypadek, co zaobserwować można zarówno przy obrzędach totemistycznych jak i rolniczych. Bóstwa - numina, chociaż w świadomości człowieka są czymś osobnym, mają cechy osobowości - uczucia i wolę, jednak stanowią chaotycznie zebraną masę, z której pewne bóstwo występuje jako indywiduum wtedy, gdy z jakiegoś powodu narzuci się świadomości człowieka. Lecz pogląd o zbiorowości bóstw jest późniejszy aniżeli pogląd o ich jednostkowości. U ludów prymitywnych wyraża się on w ten sposób, że człowiek prymitywny czuje się wszędzie otoczony tajemniczymi mocami, które tkwią w lasach, skałach, puszczach, ziemi, ciałach niebieskich, zjawiskach przyrody itd. Z obrzędów totemistycznych, wegetacyjnych, oczyszczenia powstają inne moce, które przy pewnych okazjach wychodzą - każda poszczególnie i osobno - ponad próg ludzkiej świadomości. Moce te, zewsząd grożące człowiekowi, dają mu się odczuć przeważnie jako zbiorowisko, jakaś swoista masa. Gdyby je bowiem pojmowano jako pozbawione uczucia i woli, to pozostałyby mocami magicznymi, ukrytymi w magicznych i totemistycznych wyobrażeniach i obrzędach. Gdzie natomiast uchodzą za obdarzone wolą, tam rodzi się wiara w nieokreśloną liczbę bóstw - numinów, których indywidualność zanika w zbiorowości. Rezultat jest ten, że człowiek woli mieć do czynienia z jednym numen, które miałoby wyraźną indywidualność, niż z całym ich zbiorowiskiem, które swoją przemocą po prostu obezwładnia. Tę formę wyobrażeń religijnych zwie się powszechnie polidemonizmem. Wyznawane na tym poziomie numina nie mają imion własnych, ale raczej imiona względnie nazwy gatunkowe. Wyraźnie występuje to na jaw w szeregu babilońskich zaklęć, które są też dowodem na to, że wielcy bogowie, których się już wyznaje, są w wierze ludu jakby schowani za gromadami demonów. Urywek z jednego takiego tekstu zaklęcia brzmi:

"Utukku pola, Utukku góry,
Utukku morza, Utukku, który czyha w grobach,
Zły szedu, jasno błyszczący alu,
Zły wiatr, który nie zna trwogi,
Zły Utukku, który człowieka ze skóry obdziera..."

Jest rzeczą charakterystyczną, że nazwy niektórych z tych demonów mają wyraźnie znaczenie "moc" - np. szedu (por. biblijną hebr. nazwę Boga: El szaddaj) i że na jednej linii z nimi stoją zjawiska przyrody, które były gruntem macierzystym powstania idei tych demonów. W dalszym rozwoju tych pojęć i wyobrażeń powstają kolektywne określenia tych numinów, w których indywidualność zanika, np. greckie daimones, łacińskie numina, nasze słowiańskie dobrotnice, południce - wszystkie one są określone raczej w liczbie mnogiej, aniżeli w pojedynczej. Na jedno jeszcze trzeba zwrócić uwagę - wszystkie te gromady demonów mają swoje specjalne dziedziny, jako że powstały one jako skutek pewnych określonych zjawisk i tym określonym zjawiskom odpowiadają. W ten sposób powstały demony natury i demony chorobowe, które tak wybitnie oddziaływują na fantazję człowieka prymitywnego.

Numina te wkraczają nieraz boleśnie w dziedzinę ludzkiego życia i człowiek stara się na nie oddziałać, bronić się przed nimi. Podobnie jak totemista nie może uwzględniać przy swoich obrzędach wszystkich okazów swojego gatunku totemowego, ale wybiera jeden okaz, pewne indywiduum lub czyni sobie podobiznę zwierzęcia totemowego, która stanowi ośrodek obrzędu, tak i tu kult nie może odnosić się do całego zbioru homologicznych numinów. Rolnik pierwotny wierzy wprawdzie, że w całym lesie tkwi jakaś boska moc wzrostu, ale do swoich wiosennych obrzędów wegetacyjnych bierze tylko jeden 'maiczek'. W kulcie jest to samo. Wprawdzie przyjmuje się istnienie szeregu bóstw czy demonów chorobowych, ale gdy chodzi o wyleczenie chorego, z modłami zwraca się tylko do jednego z nich. Wiele nimf tułało się po lasach i górach greckich, ale tylko jedna z nich została boginią - Artemida. Dla celów praktycznych ułagodzenia całej rodziny danych numinów dobywano z ich grupy tylko jedno numen jako reprezentanta całej zbiorowości i to jedno

numen przekształcało się w osobnego boga. Czynnikiem, który wpłynął na to decydująco był, jak już powiedziano, kult. Kult przekształca więc bóstwa - numina w bogów i nadaje im wyraźną osobową indywidualność, ponieważ kult może być skierowany tylko pod adresem jednostki, a nie grupy. Kult ten absorbuje dalej myśl ludzką coraz wyraźniej i zmusza człowieka do coraz intensywniejszego zajmowania się bogiem, przez co jego postać nabiera coraz wyraźniejszych rysów.

I tutaj nasuwa się pytanie: skąd bogowie wzięli swoją postać? Człowiek prymitywny najchętniej przypisuje zjawisko, którego podłoża nie zna dokładnie, działaniu jakiejś potężnej istoty. Według dziecinnych bajek i wyobrażeń wiatr np. to tchnienie lub dmuchanie jakiegoś niewidzialnego olbrzyma. Australijczycy odpowiadają na pytanie, skąd pochodzi słońce: "zrobili je inni, czarni ludzie". Na pytanie, kto miota piorunem lub kto ściąga człowieka w nurty rzeki odpowiadają, że w niebie jest taki wielki człowiek, który rzuca pioruny, a na dnie rzeki czyha topielec, który człowieka ściąga w głębinę. Indianie natomiast wyobrażają sobie boga burzy w postaci ptaka, zapewne dlatego, że piorun jest szybki i jak ptak spada z nieba. Świadczy to o nierozdzielnej w wyobrażeniu tych ludzi jedności pierwiastka materialnego i duchowego oraz o braku rozróżnienia między tymi pierwiastkami, o jedności, jaką obserwujemy już w wyobrażeniach o powracającym zmarłym i zwierzokształtnych bogach totemizmu. Jedność tę rozsadziło wyobrażenie o duszy. W fantazji ludzkiej dusza zmarłego żyje dalej w postaci takiej, jaką zmarły miał za życia. Taka dusza może objawić się w sposób nadnaturalny i działać w sposób nadnaturalny. Rys ten przeniesiono na bóstwa. Dusza ludzka mogła wszakże przyjmować też kształt zwierzęcy i dlatego mamy też bóstwa zwierzokształtne. Najczęściej jednak dusza ludzka występuje w postaci ludzkiej i dlatego bogowie występują przeważnie w takiej postaci. Zjawiska te w dziedzinie historii religii nazywamy teriomorfizmem i antropomorfizmem. Teriomorfizm zakończył swe panowanie wtedy, gdy człowiek z biegiem swojego rozwoju uświadomił sobie własną wyższość nad zwierzętami i w związku z tym

zaczął odczuwać, że niegodne bóstwa i uwłaczające mu byłoby przypisywanie jemu kształtu zwierzęcego.

Wiara w dusze umożliwia bóstwu rozluźnienie więzów, jakie je wiążą z jego materialnym podłożem i objawiania się, i działania na odległość. Podobnie jak dusza, może i bóstwo poruszać się z prędkością myśli i nie ma takiego miejsca we wszechświecie, które byłoby dla niego niedostępne. Lecz wszechobecność nie jest ich cechą. Jeszcze Homer opowiada o swoich wielkich bogach, że chcąc w jakimś miejscu coś zdziałać, muszą tam najpierw się udać. W wielu kultach, np. rigwedyjskim, następuje przed ofiarą zaproszenie boga do przybycia na miejsce ofiarnicze, a po jej zakończeniu intonuje się hymn pożegnalny, przy akompaniamencie którego bóg odchodzi na swoje dawne miejsce. Idea wszechobecności boga wychodzi z założenia, że bóg może od razu urzeczywistnić to, czego chce, a więc wiąże się z wszechmocą bożą, bo chcąc coś urzeczywistnić, musi być na danym miejscu - jest więc nie tylko wszechobecny, ale i wszechmocny. Myśl ta występuje dopiero w religiach wyższych.

V. Sprawcy

Oprócz powyżej przedstawionych dróg, którymi szedł rozwój myśli religijnej od najpierwotniejszej formy aż do wielkich systemów politeistycznych z ich panteonami, religiolodzy wskazują na jedno jeszcze ciekawe zjawisko. Mianowicie, nawet u ludów całkiem prymitywnych spotkać się można jakby z wiarą w jedną najwyższą istotę, która powołała świat do życia, nadała mu prawa, często nim rządzi, ale też często nie wpływa na jego dalsze losy. Pierwszy zwrócił na to uwagę Andrew Lang, a po nim Hovitt. Natan Söderblom nadał tym istotom miano "Sprawcy" (niem. Urheber). Są to stwórcy, pionierzy kultury, zbawcy, jednym słowem istoty wyższe, upostaciowane przedstawienia jakichś tajemnych sił i mocy: Ma, Mana, Mawu, Tondi, Tendi, Ossenj, Oudah, Hesina, Njambe, Nzambi, Mbamba Kiara, Mulungu, Mrungu, Hejemi Njongmo, Olorum, Wak, Wakonda, Unkalunkulu, Manitu, Onyame, Malengfung i in. tzw. Sprawcy, tj. stwórcy świata, założyciele rodu ludzkiego i jego prawodawcy, Pra- czy

Wszech-Ojcowie, obrońcy, stróże obyczajów, przewodnicy losów jednostek i społeczności, sami niestworzeni i wieczni, wszechmocni, wszechwiedzący, wszechobecni, mądrzy i dobrzy. W religiach prymitywnych panuje o nich przeważnie wyobrażenie, że w zamierzchłej przeszłości stworzyli świat i ludzi, nadali im prawa, ale potem z powodu grzechów ludzi oddalili się od świata i mieszkają w zaświatach, w deistycznej dali, jako bogowie spoczywający - dei otiosi. Nie interesują się biegiem spraw ziemskich, nie oczekują żadnej czci ani ofiar. Podziwiani są wprawdzie przez swoich wyznawców - potomków za to, czego dokonali, ale nie czczeni. Odchodząc z ziemi pozostawili jednak niektórzy z nich według wiary swoich wyznawców na ziemi coś, część siebie, 'lunjensu', siłę przyrody, energię życiową, zdolność wzrastania i rozmnażania się, więc to, co właściwie stanowiło ich zasadniczą rolę, a obecnie tkwić może w fetyszu, jaki sobie sporządza ich wyznawca. Wiara u Sprawców jest ciekawym zespoleniem wiary w mana, fetyszyzmu oraz wiary w tzw. wysokiego boga (High God), to jakby pewnego rodzaju forma naiwnego monoteizmu, co zresztą niektórym religiologom podsunęło myśl o teorii degeneracji. Ale choć ogólnie pojmuje się ich jako nie wpływających na bieg spraw ziemskich i ludzkich, jednak w szeregu religii uchodzą za sprawców cierpień, chorób i śmierci, a gdy człowieka spotka jakaś najcięższa udręka życiowa, jakieś nagłe nawiedzenie, w którym nie może oczekiwać pomocy ani od bliższych mu duchów, ani tym mniej od ludzi, zwracał się w jakby bezpośrednim wylewie duszy do tego najwyższego dobrego boga - Sprawcy o pomoc i ratunek. Mimo swego wycofania się z życia mogą więc pomagać, ale też mogą i szkodzić. Sprawca Malengfung u Melanezyjczyków stworzywszy świat i osadziwszy człowieka na ziemi odszedł w zaświaty i tam śpi (typowy deus otiosus). W czasie snu przewraca się z boku na bok i wówczas powstaje grzmot. Gdy się obróci do ziemi tyłem, wtedy przychodzą nieszczęścia, udręki i śmierć. Gdy się obróci twarzą, nastaje tu okres szczęścia i dobrego powodzenia. O sprawcy Nzambi powiadają, że zsyła śmierć, czyli - jak mówią jego wyznawcy - "zjada umierającego". Sprawca Messon u Indian dał ich pra-

szczurowi jakąś puszkę z zakazem jej otwierania, w przeciwnym bowiem razie spotkałoby go straszne nieszczęście. Jednak jego żona nie zdołała poskromić swej ciekawości i puszkę otworzyła, a z niej w tejże chwili wypełzły wszelkie udręki i cierpienia i zapanowały nad światem. Jest to mit analogiczny do greckiego o puszce (właściwie beczce) Pandory, jaskrawy dowód zmagania się także mieszkańców drugiej półkuli z zagadnieniem cierpienia i śmierci, i prób przesunięcia rozwiązania kwestii jego pochodzenia w sferę irracjonalną - transcendentną. Szczep Pangwe opowiada o swoim Sprawcy, że zakazał pierwszym ludziom spożywania ebonu, tj. owocu, przy czym słowo ebon oznacza także 'cunnus - vulva', tj. innymi słowy zakazał spółkowania. Ludzie jednak zakaz ten przestąpili, wobec czego zagniewany Sprawca przeklął ich oboje: kobietę słowami "będziesz rodzić ludzi, ale jedna połowa umrze, druga żyć będzie", a mężczyznę słowami "odejdę, i dzieci twoje nigdy się o mnie nie dowiedzą", po czym wycofał się z tego świata. Ten prymitywny mit przypomina scenę opisaną w Gen. 3 i na tej podstawie badacz mitów Preuss tłumaczy pokusę rajskich prarodziców jako dotyczącą spółkowania: wąż - kusiciel to penis, a owoc zakazanego drzewa to cunnus - vulva. U Bataków na Sumatrze panteon (jeśli tak można się wyrazić) dzieli się na dwie grupy, bogów górnych i bogów dolnych. Na ich czele stoi 'pan źródła bytu' - ompu tuhan mulan djadi, stwórca świata i sprawca wszystkiego, który "spłaszcza ziemię, skręca jelita, rozcina palce, rani serce i rozdziera wątrobę, otwiera usta, nakłada bielmo na oko ludzkie", a jeden z jego podwładnych, bogów dolnych, więc niższego rzędu - boru na mora, 'duch powietrza' - zsyła na ludzi choroby i cierpienia. Podobnie u Dajaków na Borneo sługa Sprawcy, zwany njaling, z ognistą czupryną na głowie, powoduje z wielką dla siebie satysfakcją udręki ludzkie, przede wszystkim choroby, zwłaszcza umysłowe. Od chorób przez niego spowodowanych można się uwolnić za pośrednictwem ludzkich, kobiecych mediów: inni bowiem, dobrzy słudzy Sprawcy, zwani sangiang, zespalają się w jakby związkach małżeńskich z kobietami i zanoszą przed tron najwyższego boga życzenia i prośby śmiertelnych o ratunek i lekarstwo, a za jego zezwoleniem

zawracają dusze umierających z drogi w zaświaty, w krainę zmarłych. Masajowie znają tylko dwa bóstwa, czerwone i czarne. Czarne zwane eng-ai-narok jest dobre, czerwone zaś jest złe i szkodzi ludziom, zsyła choroby, nieszczęścia i cierpienia. Bóstwo dobre tym się jeszcze odznacza, że stara się wstawić u bóstwa złego, aby nie niepokoiło ludzi i ich nie trapiło. Ciekawe wyobrażenia mają Pigmejowie - ich bóstwo Oudah jest sprawcą wszystkich udręk, nieszczęść, chorób, ran a nawet śmierci, dla których my mamy wytłumaczenie całkiem naturalne. Gdy ktoś skutkiem nieostrożności zatnie się nożem w palec, to dla nas ta rana jest skutkiem całkiem naturalnego faktu, zetknięcia się ostrego noża z tkanką człowieka. Jednak u Pigmejów jest to działanie Oudaha. Według naszych wyobrażeń śmierć naturalna, np. skutkiem starości, wyczerpania, ciężkiej choroby, będzie dla nich nienaturalna, więc pochodzi od Oudaha. Natomiast śmierć spowodowana uderzeniem maczugą w głowę lub przebiciem strzałą, więc nagła i niezwykła, u nich uchodzi za normalną i zwykłą, więc jej sprawcą nie jest Oudah. Podobnie mniemają wschodnioafrykańscy Bantu o swoim Sprawcy imieniem Mulungu. U Ba-Rongów sprawcą wszelakich nieszczęść i groźnych zjawisk, chorób, zwłaszcza konwulsji, śmierci, grzmotu, burzy i deszczu jest Tilo, 'wysokie niebo', pojęte jako osobowa siła i moc. Nieszczęście spotykające człowieka jest wyrazem nienawidzenia go przez Tilo. Nawet urodzenie się bliźniąt, traktowane jako 'pech', nieszczęście, przypisywane jest szczególnej nieżyczliwości Tilo. Stąd też pochodzi nazwa bliźniąt "bana ba tilo", dzieci nieba. Wspomniane zaś powyżej chorobowe kurcze i konwulsje zwane są jako szczególne dopusty nieba po prostu "tilo" - niebo. Jedynym zjawiskiem, które według Ba-sutów w Kongu powoduje ich deus otiosus, Nzambi, jest śmierć i poprzedzająca ją choroba, pojmowane jako najgorsze i najdotkliwsze zło, toteż imię tej istoty najwyższej zyskuje brzmienie ponure i złowrogie, co znajduje odbicie w mowie Ba-sutów: słowo "kian" oznacza, że 'coś należy do kogoś', Kian-nzambi znaczy leksykalnie 'to jest własnością Nzambi', a praktycznie w mowie potocznej 'to jest niebezpieczne, złowrogie, jadowite'.

Podobnie przyciemnia nieco charakter Sprawców: Petary względnie Pahatary u Saribu-Dajaków na Borneo, Manitu u Indian, Debaty u Bataków i Mawy u Metse jako istot zasadniczo dobrych ta okoliczność, że powodują oni śmierć i cierpienia przedśmiertne. Bliskimi dla odczuwania i ważnymi dla życia swoich wyznawców czyni ich jednak mimo teoretycznie ustalonego deistycznego oddalenia się od świata z powodu ludzkich win to, że praktycznie biorąc działają, mają moc nad życiem i śmiercią, błogosławieństwem i przekleństwem, bogactwem i ubóstwem, a wzywani szczerze o pomoc słuchają i zsyłają ratunek. W ich kompetencji leży też odpłata za czyny, więc religia ta nosi już w sobie pewne rysy etyczne. Choroba, nieszczęście, udręka i nawiedzenie pojmowane są już jako kara boża, a nie tylko jako ślepe, nieobliczalne, tylko z kaprysu lub mściwości bóstwa pochodzące dręczenie słabych śmiertelnych. Zanotowane przez Spietha pytanie afrykańskiego Matsejczyka: "nie wiem, czym zawiniłem Mawie, że zachorowałem", chociaż z pozoru ma sens negatywny, świadczy jednak o pierwszych przebłyskach myśli etycznej w religijnym światopoglądzie tych ludów pierwotnych. U Ewejczyków też pojawia się po raz pierwszy inna ocena śmierci, którą też zwą, jakby w duchu biblijno-chrześcijańskim, "odwołaniem do Mawy". Sprawca Lovalangi na wyspie Nias jest panem życia i śmierci, błogosławieństwa i przekleństwa, bogactwa i ubóstwa. To, co zesłał na człowieka, może odjąć i cofnąć. Wspomniane już dobre, czarne bóstwo Masajów, Eng-ai-narok, wstawiające za ludźmi u złego, prześladującego ludzi bóstwa czerwonego, może więc uchodzić za wybawiciela. Podobnie za wybawiciela uchodzi Bejemi u Melanezyjczyków, zwany także Malengfung. Chory Indianin, wierzący w Manitu, prosi misjonarza chrześcijańskiego: "wierzę, że twój Manitu jest wszechmocny, więc powiedz mu, by mnie uleczył, a dam ci dziesięć skórek bobrowych". Oczekuje więc wprawdzie uleczenia i ratunku od Boga chrześcijańskiego, ale wpadł na myśl zwrócenia się do owego chrześcijańskiego Manitu o pomoc, ponieważ jego własna religia dawała mu podstawę do wiary, że Manitu chrześcijan, podobnie jak jego indiański Manitu, leczy, nawet skuteczniej. Oczywiście, że wiara ta miała znaczenie tylko czas

we i ściśle praktyczno-oportunistyczne. Przyjmując istnienie tych bogów i przypisując im moc ratunku i wyzwolenia, wyznawca daje odpowiedź raczej na pytanie: "skąd pochodzi cierpienie?" niż na pytanie: "kogo mam ułagodzić i przebłagać, żebym od tego czy innego cierpienia został wyzwolony i zyskał to czego mi potrzeba i czego sobie życzę?".

W modlitwie Buszmenów do sprawcy imieniem Cagu o pożywienie nie brak nawet pojęcia bycia dzieckiem bóstwa. Jeszcze wyraźniej występuje to na jaw w modlitwie Murzynów z plemienia Czi, która brzmi: "Ty jesteś, o Boże, najstarszy i największy, ty nas stworzyłeś, ty nam zsyłasz deszcz, ty jesteś naszym ojcem". Poniekąd atmosferę modlitewną Psalmów przypomina modlitwa do Mrungu, zanoszona przez skrzywdzonego niezasłużoną klątwą nieżyczliwego współziomka: "O Izuwa, wodzu, o Mrungu, który ludzi stworzyłeś i bydło, i drzewa, i trawę, który góry przekraczasz. Spójrz na tego, który mnie przeklina. Gdy jutro rano wzejdziesz (bóg słońca) niech cię jeszcze zobaczy, ale gdy się zanurzysz wieczorem, niech cię nie ujrzy więcej. Jeśli zgrzeszyłem przeciw niemu, niech umrę, zanim ty się nachylisz". Trzeba zwrócić uwagę na to, że modlący się na wypadek swej winy przeznacza sobie krótszy czas życia, niż temu, kto go skrzywdził. Głębokim smutkiem jest przepojone narzekanie, że życie kończy się śmiercią: "O, wielki Nzambi! Stworzenie twoje jest dobre, ale udrękę nam zgotowałeś przez śmierć. Obyś to był raczej tak uczynił, byśmy nigdy nie umierali. O Nzambi, mamy ciężką żałobę". Codzienną, poranną modlitwą u Dżaggów, zmawianą po splunięciu (sic!) w stronę wschodzącego słońca, jest westchnienie: "O Iruwa, chroń mnie i moich". Przy składaniu ofiary proszą go wierni o jej przyjęcie i uzasadniają jej składanie: "Człowieku niebieski (nduf wo f'iruwa), wodzu, przyjmij to bydlę. Prosimy cię przez to, byś cierpienie, które przychodzi na ziemię, odwiódł daleko od nas". Trzeba zaznaczyć, że bogu niebieskiemu składano ofiary i modły do niego zanoszono wtedy, gdy ofiary i modlitwy do demonów i niższych bożków, pospolitych duchów, okazywały się nieskuteczne. Dopiero wtedy przychodzi myśl: teraz będziemy ofiarować Bogu.

Religiolodzy zadają sobie pytanie, skąd idea takiego jedynego boga mogła się tak wyraźnie wykrystalizować na takim poziomie i po drugie, czy wiara w Sprawców nie jest jednak oznaką, że pierwotną formą religii w ogóle był monoteizm, który wypaczył się i ustąpił miejsca formom niższym, omawianym w poprzednich rozdziałach. W tym przypadku więc słuszność, jeżeli chodzi o kwestię początków religii w ogóle, byłaby po stronie zwolenników teorii degeneracji, a nie teorii ewolucji. Söderblom w przytoczonym dziele "Powstanie wiary w Boga" zastanawiał się nawet, czy zjawisko nie dałoby się wyjaśnić wpływem wyższych religii monoteistycznych na te ludy, które wierzą w jakiegoś Sprawcę, przytacza także kilka przykładów na to, że wpływy te mogły się w ten sposób zaznaczyć. Zasadniczo jest jednak przeciwny wyciąganiu wniosków o jakimś pramonoteizmie jako pierwotnej formie religii. Na ogół przyjmuje się trzy różne podstawy, na których mogły wyrosnąć pojęcia Sprawców, podstawy różne zależnie od tego, o którego z nich chodzi: I° wiara we wspólnego protoplastę rodu ludzkiego, II° przemożny wpływ nieba na życie ludzkie, III° kult przodków, zespolonych i zlanych w jednego zbiorowego ducha. Do każdego z tych punktów trzeba dodać kilka słów wyjaśnienia: Ad I. Każdy ród ma jednego wspólnego przodka - protoplastę, którego czci, np. Unkalunkulu u Kafrów. Ale wszystkie rody razem wzięte również mają jednego wspólnego przodka, któremu nie składa się już ofiar, ponieważ odprawiany tylko przez dany ród kult dotyczy przodka danego rodu. Ten wspólny dla wszystkich rodów protoplasta jest identyczny ze stworzycielem świata i prawodawcą, jest więc Sprawcą.

Ad II. Niebo jako dawca światła, ciepła, wilgoci i wszystkiego, czego człowiek potrzebuje, aby ziemia mogła mu dać możność wyżycia fizycznego, nabiera godności i znaczenia najwyższej istoty, a co za tym idzie, przybiera charakter najwyższej istoty: od niego wszystko pochodzi. Wyobrażeniem nieba jest jakaś postać, np. Mawa u Ewejczyków, zwany inaczej Dzingbe, tzn. Niebo, Nyankupong na Złotym Wybrzeżu, Olorun u Jerubów, Iruwa u Dżagga, Ugai u Masajów itd.

Ad III. Pogląd, że podstawą idei Sprawców jest kult przodków zespolonych i zlanych w jednego zbiorowego ducha, wiąże się poniekąd z pierwszym, tj. że podstawą jest wiara we wspólnego protoplastę rodzaju ludzkiego, bo i ten protoplasta nie jest niczym innym, jak skupieniem i zespoleniem w jednego zbiorowego ducha protoplastów, a więc jak gdyby geniuszów wszystkich rodów. Typowym przykładem takiego Sprawcy jest Manitu i Wakonda u północnoamerykańskich Indian, o których zresztą już wiemy, że mają poniekąd także charakter nieosobowych mocy.

Kwestia sprawców w ogóle, jak i wiary w sprawców jako pierwotnej formy religijnej w szczególności, nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśniona. Reprezentanci teorii degeneracji pracują wytrwale w tym kierunku, aby rzecz wyświetlić i móc swą hipotezę podnieść do rangi pewnika naukowego. Na razie jednak gros dowodów przemawia za słusznością teorii ewolucji.

VI. Kult człowieka, bogoczłowiek

Istotą totemizmu pojętego jako kult zwierząt jest wyobrażenie, że w zwierzęciu totemowym tkwi nadnaturalna i tajemnicza moc. Zwierzę, które czci totemista, ma według jego wyobrażeń uczucia i wolę podobne do ludzkich. Dlatego kult totemistyczny może być nakierowany bezpośrednio ku temu zwierzęciu bez konieczności uciekania się do idei duszy jako członu pośredniego przy wyobrażeniach o mocy danego zwierzęcia. Ta moc, której ośrodkiem jest dane zwierzę, decyduje o tym, że można je czcić, odprawiać kult. Podobnie jest i z bóstwem czy bogiem według wyobrażeń prymitywnych, jest ono bowiem jakimś centrum nadnaturalnej mocy, obdarzonym wolą i uczuciem podobnymi do ludzkich. Z tego powodu nic nie stoi na przeszkodzie, aby człowiek prymitywny mógł przyjąć, że również człowiek może być bogiem. Także człowiek może być centrum nadnaturalnej mocy, kierującym się uczuciem czy wolą. Takim centrum mocy jest już czarownik, chociaż istnieje zasadnicza różnica między czarownikiem a bogoczłowiekiem wyobrażeń prymitywnych. Czarownik nie jest bowiem właściwie siedzibą - siedliskiem nadnatural-

nych mocy, zna on tylko sposoby i środki, przy pomocy których można wpływać i oddziaływać na moce magiczne lub nadnaturalne. Bogoczłowiek zaś sam włada nad nadnaturalnymi mocami przez akty swojej woli. Gdy chce, pada deszcz i są obfite żniwa. Czarownik natomiast wykonuje pewne obrzędy, zna i stosuje różne zaklęcia, które sprowadzają deszcz i urodzaj. Jest więc między bogoczłowiekiem a czarownikiem różnica, ale bardzo delikatna i dla umysłowości prymitywnej prawie że nieuchwytna, tak iż łatwo może się ona zatrzeć.

W miarę wzrostu wpływu i znaczenia czarownika wzrasta też jego faktyczna moc i opromienia całą jego osobę. Wzrost ten często doprowadza do tego, że zostaje on wodzem swoich współplemieńców także i w sprawach świeckich, zostaje królem. W Australii, gdzie szczepy tubylców rządzą się właściwie demokratycznie można śledzić przejście od czarownika do wodza - króla. Czarownik zażywa najwyższej czci i jest doradcą wszystkich we wszystkich sprawach, staje się więc z biegiem czasu decydującym czynnikiem w gromadzie. W Afryce wyraźnie rozwinęły się uprawnienia wodza i króla wyposażonych w depotyczną władzę. Instytucja króla wyrosła tu na gruncie instytucji czarownika. Dlatego króla nie tylko nadzwyczajnie się poważa, ale i przypisuje mu się nadzwyczajną moc. Opanowanie sztuki sprowadzania deszczu w krajach, gdzie cały byt jest od deszczu zależny dopomogło czarownikom w osiągnięciu najwyższej władzy; nie tylko składa mu się dary, ale i czci się go wprost jak boga. Stąd tak trudno uchwycić różnicę między czarownikiem a bogoczłowiekiem. Spieth w książce "Die Religion der Eweer" przytacza przykłady, jak człowiek-czarownik może zostać bogiem. Otóż, czarownikiem był ojciec, Kplamada, czarownikiem był również jego syn Tsali. Często czarowali na wyścigi i o zakład, jakby ze sobą współzawodniczyli, który dokona bardziej zadziwiających rzeczy. Kplamada wyciągnął z siebie wnętrzności, wymył je i suszył. Tsali zamienił się w drapieżnego ptaka, przyleciał do miejsca, gdzie ojciec suszył trzewia i porwał mu je. Wtedy ojciec zamienił się w drzewo bawełniane, na którym usiadł syn zamieniony w ptaka i tak się odezwał Kplamada: "Umiesz wprawdzie porywać wnętrzności, ale nie wiesz, jak można zamienić się w drzewo

bawełniane". Ewejczycy uważali, że człowiek, który dokonuje takich czynów jest godny czci boskiej i ostatecznie Tsali został uznany za boga, zwłaszcza, że wjechał do krainy podziemnej na krokodylu, wyjąwszy sobie uprzednio dolną szczękę i zawiesiwszy ją na drzewie. W całej okolicy czczono go potem jako boga w postaci szczęki ludzkiej zawieszonej na drzewie. U plemienia Taoripi w Nowej Gwinei uznano pewnego człowieka za wodza w randze bogoczłowieka, ponieważ miał moc nad morzem i mógł morze wzburzone uciszać, a spokojne wzburzać. Inny wódz-bogoczłowiek miał moc nad urodzajami i sprowadzał deszcz lub pogodę zależnie od potrzeby. Takich osobników uważano za wodzów-bogoludzi, chociaż byli zapewne tylko czarownikami. Na Markizach uważano niektórych ludzi za 'żyjących bogów' zdolnych do sprowadzania urodzaju lub klęski głodu, choroby lub śmierci - zależnie od ich woli. A ponieważ przypisywane im umiejętności mają swe źródło w ich woli, dlatego należy ich z punktu widzenia zasad religiologii religii prymitywnych uznać za bogów.

Prawdziwy bogoczłowiek z łatwością zostaje władcą swej gromady, królem. Oznacza to, że lud ma w swoim gronie kogoś, kto potrafi zaspokoić ich potrzeby, a tego przede wszystkim wymaga lud prymitywny od swojego władcy. I za to oddaje mu boską cześć. Ślady takiego stanu rzeczy zaobserwować można jeszcze dziś u wielu ludów, jak znane jest nam to ze starożytności babilońskiej, greckiej, germańskiej, jak zresztą do niedawna w Chinach lub Japonii. Autorytet króla-władcy zasadza się na nadnaturalnej mocy, którą posiada i którą reprezentuje. Moc czarownika może się tak spotęgować, że sam zajmie miejsce nadnaturalnych mocy, stanie się władcą, królem, bogoczłowiekiem. I to jest jeden sposób, jak człowiek może zostać bogiem względnie bogoczłowiekiem, sposób, który można by nazwać autoapoteozą, względnie entoapoteozą, tj. apoteozą od wewnątrz. Ale istnieje jeszcze drugi sposób, także występujący na podłożu magii - można by go nazwać egzoapoteozą - apoteozą z zewnątrz. W pewnych obrzędach magicznych człowiek stanowi ich ośrodek i dzięki temu zyskuje moce nadnaturalne, które czynią go bogiem. Jest to jakby zastosowanie naczelnej zasady

magicznej o związku między pierwowzorem a odbiciem, między oryginałem a kopią, związku, który doprowadza do identyfikacji. Kto nakłada na siebie maskę boga, występuje i zachowuje się jako ten właśnie bóg, a zwłaszcza zostaje wyposażony w jego moc i siłę. Występuje to na jaw już w tzw. tańcach totemicznych. Bractwo totemowe przybiera postać zwierzęca totemowego: ubiera się w jego skóry, nakłada sobie jego rogi, przypina sobie jego skrzydła, zachowuje się potem jak ten totem, symbolicznie staje się tym zwierzęciem. Ta sama myśl przyświeca w ogóle często praktykowanym u ludów prymitywnych tańcom w maskach. Zwłaszcza czarownicy zakładają sobie na twarz straszne w wyrazie maski, mające przedstawiać demony wegetacyjne, chorobowe czy inne, aby wypłoszyć i unieszkodliwić słabsze demony. W starożytnej Grecji często kapłan jakiegoś boga ubierał się w strój, w jakim sobie tego boga wyobrażano i występował na uroczystościach ku jego czci jako jego reprezentant. Oczywiście tu było to już tylko martwym zwyczajem, który tylko przedtem miał swoje pełne znaczenie. Kapłan był w czasie świąt bogiem, tak jak czarownik był w nim w czasie tańca. Obrzędy takie przyczyniły się do tego, że magiczna moc czarownika zamieniła się w moc boską, a sam człowiek w boga. Ale oczywiście, gdy dane bóstwo, które czarownik czy kapłan reprezentował, wyraźnie się upostaciowało, nie dało się już usunąć na pobocze i czarownik czy kapłan pozostawał już tylko jego reprezentantem. Pierwotnie sam zaś stawał się bogiem.

W związku z rozwojem kultury i przejściem źródeł utrzymania człowieka od myśliwstwa i koczowniotwa do rolnictwa, również magia wegetacyjna powołała do życia pewne bóstwa ludzkie - bogoludzi, którzy byli bóstwami tylko czasowymi. Czas ich trwania ograniczony był tylko do obrzędów wegetacyjnych lub też właściwymi bóstwami były ich mityczne odbicia, te, które oni reprezentowali w obrzędach. W obrzędach wegetacyjnych przyjmuje się, że siła wzrostu płodów i urodzaju tkwi w zwierzęciu lub człowieku. Stąd bierze swój początek kult zwierząt, stąd też pochodzi kult ludzi, jako że obrzędy wegetacyjne mogą ich przemienić w bogów. Była już mowa o obrzędzie wegetacyjnym, polegającym na tym, że człowieka obwieszonego zielonymi, soczys-

tymi gałązkami reprezentującymi wegetację, oblewano wodą lub nawet zanurzano w wodzie w tym celu, by przyszłoroczne zasiewy miały dostateczną ilość wody. Ten sam rys noszą pewne elementy semickiego kultu Adonisa: figurkę Adonisa kładziono na łożu zaścielonym zielenią i płodami ziemi. Śmierć jego opłakiwano bardzo żałośnie. Święta Adonisa obchodzono latem, gdy zboże było już zżęte i słońce wypaliło niwy. Następnie figurkę zanoszono nad brzeg rzeki i zanurzano w wodzie względnie wrzucano do niej. Adonis reprezentuje wegetację. Ta tylko zachodzi różnica między obrzędami jego kultu a obrzędami z tamtej magii wegetacyjnej, że tam mamy do czynienia z żywym człowiekiem, tu figurka reprezentuje boga. Rozpatrując sprawę teoretycznie trzeba przyjąć, że zarówno żywy człowiek, jak i figurka są tylko środkiem magicznym, odbiciem pierwowzoru, na którym dokonuje się czynności magicznej. Przy nieznacznym nawet przesunięciu punktu ciężkości idei przewodniej oba te środki magiczne mogą się stać siedliskiem nadnaturalnej mocy, a więc tym czynnikiem, który jako moc boska sprowadza urodzaj. Tutaj można by doszukać się wyjaśnienia faktu, że w szeregu obrzędów wegetacyjnych występuje jednostka lub para będąca centrum uroczystości jako królowie czy królowe: król majowy, król saturnaliów, król karnawałowy (karnawał jest pozostałością po grecko-rzymskim święcie Neptuna tzw. biegu statków - currus navalis), a nawet królowe balu, król kurkowy, król picia - 'rex bibendi' na ucztach pijackich. Wyniesienie jednostki na ten piedestał nie trwa dłużej niż dane święto czy uroczystość. Bywało nawet tak, że króla danych uroczystości lub świąt zabijano, co nieraz nawet należało do ceremoniału danych świąt, niekiedy zaś polegało na zasadniczym obowiązku danej społeczności zastąpienia wyeksploatowanego już boga innym, nowym. Nie należy zapominać, że obrzędy wegetacyjne powstały już na wyższym stopniu kultury niż kultura całkiem pierwotna i że dzisiejsze ludy kulturalne szereg tych obrzędów, instytucji czy działań symbolicznych przejęły, oczywiście w całkiem innym, często z religią nie mającym nic wspólnego znaczeniu. W każdym razie można stwierdzić, że magia wegetacyjna i czary mające na celu wpłynięcie na dobrą i pomyślną dla urodzaju po-

godę przyczyniły się w znacznym stopniu do powstania idei bogoczłowieka, do którego głównych obowiązków należała właśnie troska o urodzaj. Jeżeli zaś zabrakło mu do tego siły, to mimo swej "boskości" mógł doczekać się bardzo smutnego losu. Historia religii zna szereg przykładów, że niejeden król,prawdziwy, rzeczywisty, uchodzący jako bogoczłowiek za odpowiedzialnego za plony ziemi, został stracony przez swój lud nie tyle dlatego, że lud ten zemścił się na nim, ile raczej dlatego, że zabrakło mu tej siły, której od niego oczekiwano, a której ludzie potrzebowali dla siebie, by utrzymać się przy życiu. Ze sprawą tą łączy się zagadnienie śmiertelności czy nieśmiertelności boga. Idea nieśmiertelności podobnie jak i wszechmocy boga jest postulatem dopiero wyższego myślenia. Człowiek prymitywny nie wysuwa jeszcze tego postulatu, nie zna i nie odczuwa jego potrzeby. Według niego bóg może być śmiertelny, może umrzeć, może przestać być bogiem, ponieważ bóg jest niczym innym więcej, jak centrum nadnaturalnej mocy. I zwierzę, i człowiek może być takim centrum, a wszak umierają lub tracą swą moc, nic więc nie stoi na przeszkodzie, by to samo działo się z bogiem, z bogoczłowiekiem. Oczywiście utrata nadnaturalnej mocy jest dla bogoczłowieka największym nieszczęściem, podobnie zresztą i dla jego wyznawców. Nie przyda się już potem na nic, trzeba go więc wyeliminować. Takiemu nieszczęściu starano się zapobiegać w dość oryginalny sposób: gdy zaczynały się pojawiać symptomy zbliżającej się utraty mocy, np. z powodu starości, zabijano bogoczłowieka i zastępowano nowym, młodszym, pełnym mocy. W jednym z plemion myśliwskich w Kongo upatrzony naprzód następca zabijał kapłana-bogoczłowieka, gdy ten zaledwie zapadł na zdrowiu, bowiem dopuszczenie do jego naturalnej śmierci sprowadziłoby koniec świata. Podobne wypadki miały miejsce u wielu królów - bogoludzi afrykańskich, a król murzyński Kalikutu był nawet zobowiązany po 12-letnim panowaniu (w czasie którego moc jego mogła się wyczerpać) sam sobie zadać śmierć przez poderżnięcie gardła. Potem nadano tej instytucji charakter 'sądów bożych' - ordaliów: przy jakiejś okazji ogłaszano publicznie, że tron może objąć ten, kto zdoła zabić króla. Ponieważ król był stale otoczony

strażą przyboczną, cała rzecz była podstępem, zamieniała się w komedię i pozór, które doprowadzały do likwidacji wszystkich ewentualnych pretendentów do tronu. Były i wypadki, że komuś udało się króla-bogoczłowieka uśmiercić i zostać jego następcą, ale tylko po to, by stale drżeć o swoje z kolei życie. To są już przykłady z państw teokratycznych, gdzie król jest bogoczłowiekiem i swoją absolutną władzę zawdzięcza własnej boskości.

W niektórych społeczeństwach wyczuwano, że jest niewłaściwe uważać człowieka za boga. Boski charakter, boską naturę króla wyjaśniano inkarnacją, wcieleniem się boga w osobie króla. Bóg jest zawsze władcą i może obrać sobie siedzibę w człowieku. Jest to bądź co bądź wyobrażenie prymitywne, chociaż opiera się na już rozwiniętej wierze w dusze. Wszędzie natomiast spotykamy się z wiarą, że duch lub bóstwo może na pewien czas wejść w człowieka i przemawiać jego ustami. Każdy czarownik ma swego szczególnego ducha czy demona, któremu zawdzięcza swą moc i sztukę. W Mangai kapłani, w których zamieszkał bóg, zwani są 'pudłami bożymi' lub 'skrzyniami bożymi' albo po prostu bogami. Zanim wypowiedzą swoje wyroki, upijają się odurzającym napojem, a słowa, które potem wypowiadają w stanie oszołomienia, uchodzą za słowa boże. Na Fidżi jakiś szczególny duch ogarnia członków niektórych rodzin, w czym dopatrzeć się można przykładów autosugestii. W chwilach takiej ekstazy wołają: "ja jestem ten i ten", wymieniając imię jakiegoś przodka. Przodkowie uchodzą więc za bogów. Podobny pogląd istnieje i w religiach wyższych. Opętani przez złego ducha-demona (trzeba zważyć, iż słowo demon ma znaczenie 'zły duch' dopiero od Nowego Testamentu) uchodzą za opętanych przez diabła. Miało to opłakane skutki - wszystkie procesy czarownic i palenie ich na stosie tu mają swoje podłoże. Człowiek opętany, który zachowuje się tak, jakby jakaś niesamowita, trująca, wroga moc nim zawładnęła, uchodzi za opętanego przez złego ducha. Natomiast w islamie obłąkany uchodzi za świętego, bo 'Allach zabrał jego duszę do siebie'. W gruncie rzeczy jest to stary pogląd - to, co niepojęte, to jest nadnaturalne, to zaś co nadnaturalne, jest boskie.

Odkąd bogoczłowiek począł uchodzić za inkarnację boga, obiektem kultu przestał już być sam człowiek, ale raczej numen czy duch, który w nim zamieszkał. Połączenie kultu człowieka z kultem duszy umożliwiło temu pierwszemu ostanie się nawet w obliczu coraz wyraźniej w miarę rozwoju kultury występujących przeciw nim zastrzeżeń. Dusza trwa dłużej niż człowiek. Ona jest dawcą mocy życiowej, ma boską naturę, jest cząstką boga w człowieku. Po śmierci staje się ona przedmiotem czci - dlaczego nie miałaby być nim już za życia? Znane są przypadki,że np. niektórzy królowie afrykańscy w wielkie święta modlili się do dusz przodków i do duszy własnej. Od nich pochodzą błogosławieństwa, które sprowadza król na swój kraj.

W ten sposób kult człowieka może zamienić się w kult nieśmiertelnej cząstki w człowieku. Każdy Rzymianin miał swego geniusza, każda Rzymianka swoją junonę i na nie składali przysięgi. Nad ołtarzem domowym umieszczano podobiznę geniusza głowy domu i tak reprezentowanemu domownicy musieli składać ofiary. Ale chociaż kult człowieka ustał, kult władców,zwłaszcza w państwach rządzonych teokratycznie ostał się. Gdzie na to pozwalała teoria inkarnacji, kult duszy żyjącego człowieka umożliwiał wyrównanie między pretensjami władców do czci boskiej a ich śmiertelną naturą. Nie jest przypadkiem, że wyraźny kult przodków i dusz spotykamy zwłaszcza wśród tych społeczeństw, które były rządzone teokratycznie: w Egipcie, Chinach, Japonii. Wyrównanie takie można śledzić wyraźnie w rzymskim kulcie cesarzy. Pogląd o boskim charakterze władcy, począwszy od cesarza Augusta, przeszczepiony został na grunt rzymski ze Wschodu. Ale w samym Rzymie oddawano boską cześć tylko geniuszowi cesarza, na Wschodzie natomiast jego samego uważano za boga i stawiano mu świątynie - za boga oczywiście w znaczeniu inkarnacji boga. Dopiero po śmierci uznawani bywali także i w Mieście za bogów. I w tej formie kult cesarzy był właściwą religią państwową cesarstwa rzymskiego, stanowiąc dla chrześcijan szczególny kamień obrazy i zgorszenia. Ateistów w Rzymie właściwie nie karano, natomiast pociągano do surowej odpowiedzialności jako winnych obrazy majestatu tych, którzy nie chcieli oddawać czci boskiej - religijnej geniuszowi cesarza.

VII. Kult

Teoria religijna nie gra u ludów prymitywnych prawie że żadnej roli. O zasadach - jeśli tak można by się wyrazić, tj. o zasadach religii wyznawanych w danej religii, o znaczeniu odprawianych przez nie obrzędów - nie można się prawie niczego dowiedzieć od przeciętnego członka takiej społeczności. Dla niego bowiem najważniejsza jest zewnętrzna rola religii,czyli system praktyk religijnych. To przecież daje mu do dyspozycji środki i sposoby do zabezpieczenia się przed szkodliwymi wpływami mocy, w które wierzy. Zewnętrzną stroną religii - praktyką religijną jest przede wszystkim kult. Na kult składają się działania, przy pomocy których człowiek może wpłynąć na moce nadnaturalne, względnie - mówiąc ściślej - działania i słowa czyli czyny kultowe i słowa kultowe. Różnica między działaniem magicznym a działaniem kultowym jest taka sama, jaka zachodzi między magią a religią. Magiczne działanie i słowo wprawia w ruch ślepo działające moce magiczne. Przeciwieństwem magicznych słowa i działania jest działanie kultowe i słowo kultowe,czyli modlitwa, które homo religiosus kieruje ku wolnej woli bóstwa w celu zyskania jego przychylności. Rozgraniczenie magii i religii jest w praktyce bardzo trudne, mimo, że ułatwiamy to sobie na różne sposoby. Jeszcze trudniej jest odgraniczyć kult i magię w znaczeniu działania kultowego i działania magicznego. Nawet sam hierurg, tzn. wykonawca danych działań często nie jest świadom, czy skutek jakiegoś działania będzie z niego wypływał bezpośrednio i niejako sam przez się - ex opere operato, na podstawie samego dokonania samej czynności kultowej, czy też jego sprawcą będzie bóstwo, które do tego zostało skłonione właśnie przez to działanie. Niektóre wiejskie obrzędy siewne czy żniwne są dziś skostniałym zwyczajem, ponieważ nikt je uprawiający nie łączy z nimi ich dawnego znaczenia i roli w życiu wegetacji. Natomiast, gdy przeniesiemy się na poziom, gdzie wiara w magię wegetacyjną i moce wegetacji jest jeszcze żywa, to trudno będzie rozstrzygnąć, czy działają same elementy używane przy tych obrzędach, czy też tkwiące w nich demony lub bóstwa.

W miarę rozwoju i stabilizacji politeizmu obrzędy te dołączyły się do kultu i zespoliły z nim, co możemy obserwować zwłaszcza w starożytnej Grecji. Wpływ na to wywarło przekonanie, że dokonuje się ich na cześć boga władającego nad tą dziedziną życia, na którą przez ten obrzęd chciano oddziałać. W święta i uroczystości apollińskie obnoszono w procesjach zielone gałązki i wtykano je potem do ziemi przed jego świątynią, ponieważ niektóre święta rolnicze były związane z jego kultem, zwłaszcza te, które miały na celu oczyszczenie. Oblewanie wodą było pierwotnie działaniem czysto magicznym, podejmowanym w celu usunięcia nieczystości z ciała. Ponieważ zaś do odprawiania kultu, a więc do nawiązania łączności z bogiem i zbliżenia się do niego można było przystępować tylko w absolutnej czystości fizycznej, dlatego wiele obrzędów oczyszczenia przeszło do kultu. Prawdopodobnie takie same było pierwotnie znaczenie postu. Nie chodziło wcale o udrękę cielesną i wyrzeczenie,jak to rozumiano później, ale o niedopuszczenie do siebie obcych, może szkodliwych i nieczystych elementów. Dowodem może być choćby to, że niektóre ludy prymitywne przed rozpoczęciem pewnych obrzędów zażywają środków na wymioty, by wydalić z siebie szkodliwe substancje - nieczyste elementy. Komunię świętą do dziś dnia spożywa się na czczo, a kapłan katolicki przed mszą św. obowiązkowo musi czas jakiś pościć.

Zespolenie kultu z magią najwyraźniej występuje w tych działaniach, które mają na celu leczenie chorób. Choroba może być pojęta czysto magicznie. Środkami leczniczymi są zatem także magiczne oczyszczenia i zaklęcia. Ale chorobę pojmuje się też jako opanowanie, opętanie chorego przez demona. Środki lecznicze pozostają te same, co poprzednio, ale są już kultem, bo demon choroby może, ale nie musi opuścić chorego; zależy to od jego woli. Najczęściej traktuje się je jako magię, ponieważ zainteresowani nie wahają się zastosować gwałt i przymus wobec demona. Szeregi bogów chorobowych zlewają się pod wpływem politeizmu w jedną postać boga chorobowego, np. indyjskiego Rudrę, greckiego Apollina. I następuje rozdźwięk w poglądach: z jednej strony przedsiębierze się oczyszczenie w celu usunięcia nieczystości wywołującej gniew boga, z drugiej

strony usiłuje się ułagodzić boga przez zwyczajny kult ofiarny. Tą drogą również oczyszczenia przechodzą do dziedziny kultu.

Za centralny punkt wszelkiego kultu uchodzi ofiara. Zbadaniu zagadnienia ofiarnictwa poświęcono wiele wysiłków, ponieważ działania objęte mianem 'ofiara' są różnego rodzaju i różnego pochodzenia. Korzystniejsze jest dla uchwycenia istoty podzielenie ich na różne gatunki, choćby następujące: dar, ofiara żywnościowa, sakramentalna, magiczna, oczyszczenia, przebłagalna, ślubna - przysiężna i wreszcie dewocja.

a) Ofiara jako dar dla boga

Pospolicie uważa się ofiarę jako dar dla boga, dar, który ma boga przychylnie nastroić i zjednać. Przeciw takiemu stanowisku wysuwano dawniej argument, że jest to pojmowanie nieścisłe i nielogiczne, ponieważ Bogu nic darować nie można, skoro On sam - jako Stwórca i Rządca wszystkiego - wszystko posiada i wszystko jest jego własnością. Argument taki nie liczy się jednak zupełnie z mentalnością prymitywną. Według niej bowiem bogowie wcale nie mają wszystkiego. Ich moc i władza jest ograniczona i dlatego potrzebują darów od ludzi. Również wodzowie i królowie żądają i potrzebują od ludzi - swoich poddanych - różnych darów. Jest to pewna forma należnego im haraczu. Nawet proste względy przyzwoitości nakazują, by do wyższych i znakomitszych od siebie przystępować tylko z darem w ręku. Stwierdza to i Homer, który opowiada, że "dary są zdolne i bogów poruszyć". I do dziś istnieją we wszystkich prawie pogańskich, a nawet chrześcijańskich społecznościach dary ofiarne, poświęcone prezenty, składane Bogu lub świętym, umieszczane w świątyni lub w świętych gajach, dary kosztowne lub proste, zależnie od zasobności ofiarodawcy. Należą tu np. nowe szaty, sukienki, ozdoby lub korony na cudowne obrazy Matki Boskiej, święte naczynia, tabliczki srebrne lub złote z przedstawieniem cudu lub wypisanym dobrodziejstwem doznanym od Boga, podobizny uleczonych członków ciała - zupełnie tak samo, jak w dawnych świątyniach pogańskich. Dary poświęcone nabrały specyficznych cech świadczących raczej o wrodzonej człowiekowi chęci

targowania się z bogiem w myśl zasady 'do ut des', niż chęci okazania mu bezpośredniego zaufania. Przed ważnym przedsięwzięciem lub w chwili grożącego niebezpieczeństwa ślubuje się złożenie takiego daru w wypadku pozytywnej reakcji boga. Stąd łacińska nazwa vota (l.poj. votum). Na granicy między votum a ofiarą stoją ofiary składane bogu, którego jeszcze nie oddzielono od naturalnego substratu. Horacy wspomina o koźlęciu,złożonym na ofiarę Źródłu Bandusia, do którego wlał krew koźlęcia, zabarwiającą wodę na czerwono. Przyświecała mu myśl złożenia ofiary nimfie tego źródła, a czynności dopełnił na rzecz naturalnego substratu nimfy-wody źródlanej. Najczęściej spotykamy się z taką formą przy okazji ofiarnictwa bóstwom wodnym, począwszy od najwyższego w tym względzie greckiego Posejdona-rzymskiego Neptuna, władców mórz, dla których wprost topiono w falach zwierzęta ofiarne, aż do najniższych w tej kategorii - lokalnych bóstw źródeł czy strumieni. Niejednokrotnie wrzucano do wody monety lub klejnoty; historia pierścienia Polikratesa, zaślubiny z morzem przez symboliczne wrzucenie pierścienia opiera się na tej samej myśli zasadniczej. Jest to właściwie dar dla boga, który ma swoją siedzibę w danym elemencie przyrody. Darem od ludzi, którego bogowie szczególnie potrzebują, są pokarmy, żywność, składające się na

b) Ofiara żywnościowa

Niektórym bogom, tym, którzy dawniej należeli do kultu domowego, np. w Grecji Apollo lub Dioskurowie, zastawiano po prostu w domu czy przed domem stół z potrawami i ustawiano przy nim sofę biesiadną, by bóg mógł spożyć ofiarowane sobie pokarmy. Chleby pokładne na ołtarzu Jahwe w świątyni na Syjonie wyrażają tę samą myśl. Historia Bela z Babelu poucza, jak Daniel wykrył oszustwo kapłanów, którzy ofiarę żywnościową przyniesioną bogu spożywali sami. Zastrzeżenia czynione wobec darów dla boga, których on nie potrzebuje - bo i tak ma wszystko, podnoszono szczególnie w stosunku do ofiar żywnościowych. Podkreślano, że ze zwierzęcia ofiarnego złożonego Bogu, on sam otrzymuje tylko kości, wnętrzności, łój i niewielki tylko skrawek

mięsa, co wszystko pokryte skórą spalano na ołtarzu, resztę zaś mięsa, i to najlepszego, spożywali w uroczystej biesiadzie sami ofiarnicy. Istotnie, nasuwają się tu dwie kwestie: dlaczego bóg musi zadowolić się nieznaczną i to małowartościową cząstką, i dlaczego ta przypadająca nań cząstka zostaje spalona? Spalenie ofiary jest podobno oparte na myśli, że w ten sposób zostaje ona najłatwiej wręczona bogu, za pośrednictwem lotnego dymu uchodzącego ku górze. Jest w tym pewna racja. Przy pogrzebie lub spopielaniu zwłok dary składane zmarłemu razem z nim spalano. Podobnie miała się rzecz z ofiarami dla herosów - były one całopaleniem. Kwestię boskiego udziału w pośledniejszej części ofiary Grecy wyjaśniali podstępem Prometeusza, który Parandowski w "Mitologii greckiej" opisuje następująco: "Prometeusz zabił wołu i podzielił go na dwie części: złożył razem mięso i smaczne a tłuste kąski, oddzielnie zaś kości, które nakrył łojem. Widząc to Zeus rzekł: "Synu Japeta, przodowniku ludzi, jakoś nierówno wydzieliłeś części". A na to Prometeusz: "Właśnie chciałem cię zapytać, co wolisz, aby ci składano w ofierze - którą część weźmiesz, będzie odtąd bogom poświęcona". Zeus, nie przeczuwając podstępu, wybrał tę, gdzie było więcej tłuszczu, gdyż domyślał się pod grubą jego warstwą najdelikatniejszego mięsa. Natychmiast przekonał się, że były to same kości okryte najgorszym tłuszczem. Wyrok był nieodwołany i odtąd te właśnie części zwierząt składano w ofierze bogom". Rozwiązania wysuniętych powyżej kwestii podjął się Robertson Smith, który podał następującą teorię. Ofiara żywnościowa nie jest właściwie ofiarą składaną bogu, ale świętą biesiadą, w której uczestniczą wspólnie bóg i jego czciciele. U ludów prymitywnych każdy wspólnie spożywany posiłek jest jakby czynnością sakralną, czymś świętym, tabu. Spożywanie posiłku na osobności uchodzi za coś poniżającego. I dlatego, gdy Hindus musi jeść sam, czyni to w ukryciu.We wspólnej biesiadzie mogą wziąć udział tylko członkowie rodziny lub rodu. Jeżeli dopuszcza się obcego do biesiady, jest to znakiem przyjęcia go do rodziny lub co najmniej zagwarantowania mu ochrony lub pomocy w razie potrzeby. Do dziś dnia uroczystą formą powitania wśród Słowian jest podanie gościowi w progu domu

chleba i soli, na znak przyjęcia go do własnej społeczności rodzinnej- domowej. Wspólne uczestnictwo w biesiadzie ofiarnej umacnia więzy łączące człowieka z bogiem i boga z człowiekiem. U ludów prymitywnych również tylko współplemieńcy spożywają posiłki razem; obcych się nie dopuszcza. W miarę wzrostu liczby ludności zakaz ten idzie oczywiście w zapomnienie - ale i tak w szeregu dawnych uroczystości ofiarnych udział brać mogli tylko współplemieńcy z zupełnym wykluczeniem obcych i niewolników. Biesiada ofiarna jest rzeczą świętą, z czego wynika, że z miejsca świętego nie wolno było wynieść niczego, co było przeznaczone na jej cele i nic nie mogło pozostać do następnego dnia - dlatego udział w takiej biesiadzie gwarantował uczestnikom obfity posiłek. Również izraelski baranek wielkanocny musiał być cały spożyty.

Ponieważ biesiada jest czymś świętym, dlatego i zwierzę ofiarne jest święte, pełne nadnaturalnej mocy; jego bliskość jest niebezpieczna. Nieużyteczne jego części zostają więc spalone, aby nie wyrządziły żadnej szkody. Była już mowa o greckich świętach Targeliach, gdzie ofiarowywano zbrodniarzy, na których składano grzechy całego społeczeństwa. Zbrodniarz taki jest ofiarą obłożoną klątwą, a więc naładowaną mocą, która może przezeń szkodzić - dlatego następuje całkowite jego unicestwienie przez spalenie względnie zakopanie żywcem w ziemi (nie przy Targeliach). W wypadku spalenia popiół ofiary jest również święty i nie może być usunięty poza obręb miejsca świętego; stąd wielka ilość popiołu znajdowana przy ołtarzach. Jeżeli ogień nie strawił wszystkiego, np. kości, radzono sobie w ten sposób, że usuwano je na jedno miejsce, do specjalnie na ten cel przeznaczonej jamy lub składowano przed posągiem boga. Starożytni Germanowie i mieszkańcy Madagaskaru zawieszali czaszki ofiarnego zwierzęcia na długim drągu. Grecy przygważdżali je na miejscu ofiarnym. Na tej podstawie powstało boukranion: czaszka byka z rogami jako zwykły ornament świątyń i ołtarzy. Robertson Smith, który pojmuje ofiarę nie jako dar dla boga, ale jako wspólną biesiadę boga i czcicieli rozbudował swoją teorię jeszcze dalej i twierdził, że samo zwierzę ofiarne reprezentuje boga. Spożywając jego mięso i wchła-

niając w siebie jego moc lud łączy się z bogiem jak najściślej. Podstawą teorii Smitha jest totemizm. W wielkie święta jedno zwierzę z gatunku totemowego zostaje zabite i spożyte, przez co grupa totemowa ściśle się z nim zespala. Jest jednak wątpliwe, czy taką biesiadę należy traktować jako sakramentalną. Jest to raczej znak zniesienia czasu ochronnego dla tego gatunku zwierząt i ograniczeń w polowaniu na nie. Na ofiarę sakramentalną natknąć się można nie tyle w totemizmie, ile raczej w obrzędach rolniczych.

c) Ofiara sakramentalna

Ofiara sakramentalna jest jedną z najprymitywniejszych form kultu. Jej punktem wyjścia jest wyobrażenie, że człowiek przyjmując w siebie mięso zwierzęcia lub inne elementy, zyskuje siłę i przymioty tego zwierzęcia lub przedmiotu. Kto spożywa serce lwa, staje się silny, wytrzymały i odważny jak lew. Spożycie serca zająca sprowadza na człowieka tchórzostwo. Nie jest to więc nic innego jak magiczne przeniesienie mocy. Lecznictwo ludowe bardzo często operuje tymi zasadami. Występuje ono szczególnie często w obrzędach rolniczych. We wschodniej części Oceanu Indyjskiego wyspiarze zbierają się na składkową ucztę, na którą każdy z biesiadników musi przynieść trochę ryżu z nowych zbiorów. Uroczystość ta uchodzi za 'spożywanie duszy ryżu'. Prawie wszędzie rozpowszechniony jest zwyczaj spożywania w sposób uroczysty pierwszych ziaren nowego żniwa. Gdzieniegdzie bierze się ziarna pochodzące z ostatniego snopka zeszłorocznego, w którym skoncentrowana jest siła wzrostu całego łanu. Ziarna te miele się i z mąki wypieka lalkę, z której każdy domownik otrzymuje kawałek do spożycia. Zwłaszcza przed rozpoczęciem wiosennych robót w polu wszystkim pracującym rozdzielano po kawałku chleba z mąki pochodzącej z ostatniego snopka z ubiegłego roku. Swoją część otrzymywały nawet zwierzęta pociągowe; niekiedy zakopywano wprost w ziemi taki chleb, by w nowy zasiew weszła siła wzrostu.

Nieosobowa siła wzrostu może być pojęta jako demon w postaci zwierzęcej. Dlatego w niektórych obrzędach rolniczych,

zwłaszcza żniwnych, zabijano i spożywano pewne zwierzęta, przeważnie kozę ustrojoną w kwiaty, którą najpierw puszczano w pole, potem ją chwytano i zabijano, by spożyć, zostawiając niewielki kawałek mięsa zakonserwowany dobrze do następnej wiosny. Z tego kawałka rozpoczynający pracę na roli otrzymywali po małej cząstce. Tym się tłumaczą również greckie święta ku czci Dionizosa, boga wegetacji, tzw. orgie. Kobiety, uczestniczki tych świąt, wpadały w ekstazę i były przekonane, że Dionizos objawia się między nimi w postaci byka, którego rozrywały na sztuki i jego mięso zjadały na surowo. Aztekowie dwa razy w roku, w maju i grudniu, wypiekali kukłę wyobrażającą boga Huitzilopoczli, którą kapłan przebijał strzałą, po czym wykrawał z piersi kukły kawałek jako serce i spożywał sam, resztę zaś spożywał lud na znak najściślejszej społeczności ze swoim bogiem, ta zaś była nieodzownym warunkiem zdrowia ciała i duszy. Obrzęd ten przypomina komunię w religiach sakramentalnych. Także z Meksyku pochodzi inna jeszcze forma ofiary sakramentalnej. Wybierano pięknego i zdrowego młodzieńca ze znakomitego rodu, traktowano go przez pewien czas jako boga Tetzcallipocas, oddając mu najwyższą cześć. W dniu święta boga zabijano młodzieńca a jego ciało rozdzielano jako sakramentalną świętą biesiadę między kapłanów i znakomitszych współplemieńców. W ten krwawy sposób lud nawiązywał łączność ze swoim bogiem - łączność, za którą nieustannie tęskni.

Ofiary sakramentalne wskazują wyraźnie, jak działanie magiczne zamienia się w działanie ofiarne. Istnieją jednak i inne ofiary wyraźnie magicznego charakteru.

d) Ofiary magiczne

Do najbardziej typowych ofiar, jakie można by tu zakwalifikować należą ofiary z włosów. Spotykamy się z nimi np. i w Izraelu, i w Grecji. Samson nie strzygł włosów w czasie, jaki ślubował Bogu - i we włosach tych tkwiła cała jego moc. Apostoł Paweł wybierając się do Jerozolimy ogolił w Kenchreach głowę z Akwilą i Pryscyllą, ponieważ złożył taki ślub (Dz. 18,18). W Grecji chłopcy w okresie dojrzewania ofiarowywali

swoje włosy bogu rzecznemu. Jaki był sens tych czynności? Już przy omawianiu procederu czarowników była mowa, że według wyobrażeń prymitywnych i archaicznych we włosach tkwiła moc człowieka i ktoś, kto posiadał choćby cząstkę ciała innego człowieka - więc np. włos - mógł w sposób magiczny uzależnić go od siebie, także sprowadzić na niego wszelkie pożądane nieszczęście. Oczywistym odruchem człowieka była w tej sytuacji próba obrony. Mogła się ona odbywać właśnie drogą ofiarnictwa. Po pierwsze, poprzez ofiarowanie w zaufaniu części swojej własnej mocy życiowej bóstwu (sile - mocy potężniejszej), jako zarazem wyraz zaufania, pokory i posłuszeństwa (spotykane np. u przednioazjatyckich Semitów). Było to jednocześnie i próbą okazania, że jeżeli jakaś zewnętrzna wobec człowieka moc może działać operując siłą życiową tego człowieka, to jest nią tylko moc bóstwa, nie innego człowieka. W ten zresztą sposób można było uczynić bóstwo właśnie odpowiedzialnym za powodzenie i szczęście człowieka - magiczna ofiara miała je wprost zobowiązać do podejmowania w razie potrzeby działań ochronnych. W takich wypadkach człowiek dla osiągnięcia własnych korzyści czynił dysponentem swej siły życiowej sacrum (choć nie wyłącznym - większą część mocy zatrzymywał przy sobie, co jest oczywiste wziąwszy pod uwagę przedsiębranie dalszych działań magicznych).

Poprzez ofiarę magiczną było możliwe jednak i działanie jakby odwrotne - człowiek starał się pomóc bóstwu. Przykładem mogą być ofiary, także z włosów, składane przez kobiety podczas obrzędów żałoby po Adonie - Adonisie w Byblos. Związek z magią płodności i wegetacji jest tu oczywisty - udzielenie poprzez ofiarę o znaczeniu magicznym siły bóstwu do ożycia; nie przypadkiem składały je więc kobiety. Przy tychże obrzędach kobiety wspomagały siły życiowe mającego ożyć bóstwa pojmowanym jako zabieg magiczny fizycznym oddaniem się mężczyznom; w ten sposób ofiarować dziewictwo można było tylko podróżnym, przejezdnym - dbano więc nawet w kulcie orgiastycznym o zapewnienie ładu społecznego i udaremniano możliwe w tym względzie nadużycia.

We wszystkich tych przypadkach stosunek ofiarniczy opierał się więc na transferze - przekazywaniu mocy - siły od podmiotu do przedmiotu stosunku religijnego (w niektórych z nadzieją na odwrócenie tej relacji) poprzez zabiegi magiczne, oparte w zupełności na omawianych już zasadach myślenia magicznego.

Z ofiarami magicznymi były powiązane ofiary z ludzi. Na terenie Grecji pierwotne takie ofiarnictwo z biegiem czasu zastąpiono obrzędami magicznymi, gdzie pośrednikiem w praktykach były już tylko kukły w kształcie ludzkim. Potem spleciono te ofiary z kultem Artemidy, która była władczynią dzikich zwierząt leśnych. Do obrzędów magicznych należy jeszcze jedna grupa ofiar, które nie są właściwie ofiarami w ścisłym słowa znaczeniu:

e) Ofiary oczyszczenia i ofiary przebłagalne

Obiekty takich ofiar należało całkowicie zniweczyć lub usunąć, by unicestwić tkwiące w nich szkodliwe elementy. Podobnie zresztą usuwano i unicestwiano wszystko, co miało jakiś bliższy związek ze świętością lub było przepojone mocą magiczną, jak resztki ofiary żywnościowej lub elementy chorobowe. Gdy zaraza nawiedziła obóz achajski pod Troją oczyszczono go i nieczystości wrzucono do morza. Nie chodziło tu o względy higieniczne, ale magiczne; brak w tym zupełnie pierwiastka ofiarniczego. Gdy winobranie na Krecie zapowiadało się licho na skutek zarazy roślinnej, rozcinano koguta na dwie części, a dwóch mężczyzn biegało w przeciwne strony dookoła winnic, każdy z połową koguta w ręku, a w miejscu, gdzie się spotkali, obie połowy ptaka zakopywano w ziemi. Można by się dopatrywać w tym działaniu pewnego rysu ofiary, ale lepiej rzecz tłumaczy przyjęcie, że kogut ten reprezentował i symbolizował elementy szkodliwe, np. chorobę krzewów winnych, którą należy usunąć z powierzchni ziemi. Przed każdym zgromadzeniem ludowym w Atenach zabijano prosiaka jako ofiarę oczyszczenia, aby nic nie zanieczyszczało tak ważnego wydarzenia publicznego. Dążenie do oczyszczenia się i przebłagania przez to zagniewanych

bogów doprowadzało do drastycznych działań. Tylko w tej dziedzinie notuje historia grecka i rzymska ofiary ludzkie. W czasie Targeliów, greckich świąt przebłagania i pojednania w uroczystej procesji prowadzono dwoje ludzi: mężczyznę jako nosiciela grzechów mężczyzn i kobietę za winy kobiet. Mężczyzna miał na szyi wieniec z białych, kobieta z czarnych fig. Figom przypisywano, że mają w sobie ogień niebieski i unieszkodliwiają groźną dla ludzi moc demoniczną. Po odbytej procesji wyprowadzano ich za miasto i tam zabijano. Przeważnie na ten cel przeznaczano - o czym była mowa - zbrodniarzy skazanych na śmierć. Zabitych, którzy wchłonęli w siebie winy nagromadzone przez cały rok, spalano na stosie a popiół wrzucano do morza. W ten sposób usuwano i niweczono przewinienia całej społeczności. Ofiara taka, mówiąc językiem religii wyższych, jest obłożona klątwą i dlatego właśnie musi być całkowicie zniweczona.

Podobnie ma się rzecz z:

f) Ofiary ślubne względnie przysiężne

W starożytności każdej przysiędze, każdemu ślubowaniu towarzyszyła uroczysta czynność ofiarnicza. Zabicie zwierzęcia ofiarnego przy przysiędze było czynnością z zakresu magii homeopatycznej. Przysięgający wypowiadał życzenie w formie samoprzeklęcia się, by na wypadek złamania lub niedotrzymania przysięgi spotkał go taki los, jaki dotknął zwierzę ofiarne. Tak należy rozumieć słowa z Gen. 15 o przymierzu Jahwe z Abrahamem, który przechodził między połowami rozciętego zwierzęcia ofiarnego. Liwiusz w "Ab Urbe condita" cytuje formułkę przysięgi ludu rzymskiego: "Gdyby lud rzymski na mocy publicznego postanowienia odstąpił od tego układu, to ty, Jowiszu, ugódź go w tym samym dniu tak samo, jak ja dziś na tym miejscu godzę w tę świnię...". Przy wypowiadaniu tych słów kapłan wymierzał śmiertelny cios zwierzęciu ofiarnemu; fakt, że używano przy tym kamiennego noża świadczy o archaicznym pochodzeniu obrzędu.

Także na magii homeopatycznej zasadza się notowany w historii rzymskiej zwyczaj:

g) Dewocja

Dewocję zwie się niesłusznie także dobrowolną ofiarą ludzką. Polega ona na tym, że np. wódz widząc, że jego wojska ulegają w bitwie wrogowi, przez wypowiedzenie ustalonej formułki oddaje siebie a zarazem i wojsko nieprzyjacielskie pod władzę mocy podziemnych, a następnie rzuca się w wir walki i przeważnie ginie. Wrogowie powodując śmierć wodza sami sprowadzają na siebie klęskę, ponieważ ich los jest zespolony przez więzy magii homeopatycznej z losem zabitego wodza.

h) Zaklęcia i modlitwa

Słowo jest potęgą, opanowującą serca ludzkie i nimi kierującą. Lecz moc, jaką słowom przypisuje magia, jest daleko większa. Formułki czarodziejskie wszystkich ludów, tajniki kabały, odwrócone Ojcze nasz lub inne teksty liturgiczne 'czarnych mszy' są zdolne opanować świat ze wszystkimi jego mocami, duchy i bogów, a uczynić ich sobie podległymi, usłużnymi i powolnymi do swych celów. Słowo i działanie-czyn towarzyszą tu sobie zgodnie. Wola, która dąży do osiągnięcia celu przez działanie wyraża się i urzeczywistnia w danym działaniu, ono zaś z kolei wyraża się i urzeczywistnia w słowie. Słowa towarzyszące działaniu mogą być tylko opisem celu działania. Np. Malajczyk wrzucając woskową lalkę do ognia mówi: "Nie wosk spalam, ale serce i wątrobę tego a tego (tu wymienia imię wroga) spalam"; w Nowej Kaledonii przy rozniecaniu ognia mówiono do słońca: "Czynię to, abyś gorąco świeciło". W rzeczywistości wychodzi na to samo, czy słowo ujmuje się w formę o ukrytej i utajonej treści, czy też wyraźnie wypowiedziana jest cała formuła życzenia, jak w cytowanym przypadku u Liwiusza przy ofierze przysiężnej. Wola w słowie znajduje swój wyraz i nadaje mu pełne życie i moc. Słowa przenoszą wolę lub życzenie jednego człowieka na drugiego. Mogą one działać czysto sugestywnie, tak że potem wiążą wolę adresata. Toteż w sugestii można się doszukać podstaw wielkiej mocy, jaką wszędzie i zawsze przypisuje się słowu wypowiedzianemu uroczyście i z mocnym podkreśleniem woli własnej. Człowiek prymitywny nie odróżnia działania rzeczywis-

tego od działania imitatywnego - naśladowczego. Tak samo trudno mu uchwycić różnicę między życzeniem wypowiedzianym w słowie a życzeniem już urzeczywistnionym. Życzenie pokrywa się w jego wyobrażeniu z już posiadaną rzeczywistością. Słowo i jego urzeczywistnienie splecione są ze sobą tymi samymi magicznymi więzami, jakie łączą ze sobą odbicie i pierwowzór. Słowo ujęte w jakąś ściśle określoną formę staje się zaklęciem. W zaklęciu bardzo istotną rolę odgrywa imię. Między imieniem a jego nosicielem istnieje jak najściślejszy związek. Wymienienie imienia pociąga za sobą zjawienie się na miejscu jego właściciela. Imię jest częścią składową człowieka taką samą jak odzienie, włosy czy paznokcie. Można go więc, jak i tamtych, używać dla celów magicznych. Jest taką samą częścią składową, jedynie bardziej duchową czy uduchowioną, bardziej tajemniczą. Znajomość prawdziwego imienia daje gwarancję mocy, przewagi i władzy nad jego nosicielem, dlatego często nie ujawnia się prawdziwego imienia, by uchronić własną niezależność. Np. Aruntowie w centralnej Australii mają imiona tajemne, ukryte, które wyjawiają tylko w szczególnie uroczystych okolicznościach. Boga można pozbawić jego mocy, gdy się zna jego prawdziwe imię. Jeden z egipskich mitów opowiada, że Izyda wyłudziła od boga Re wiadomość o jego prawdziwym imieniu, które było wypisane na jego sercu - w rezultacie musiał oddać jej synowi Horusowi całą swą władzę. Według mitów Maorysów bohater Maui pochwycił słońce i tak długo je okładał kijem, aż podało mu swoje tajemne imię. Nieostrożne obchodzenie się z czyimś ukrytym imieniem może być dla wtajemniczonego niebezpieczne, ponieważ w imieniu tkwi wielka, tajemnicza, niebezpieczna moc. Toteż imię to jest święte, jest tabu. Na wyspach południowych nie wolno było wymieniać imion wodzów, ponieważ były one tabu, święte, ale i niebezpieczne, a nawet nie wolno było używać słów, które miały podobne brzmienie do ich imion. Żydowi nie wolno do dziś wymieniać właściwego imienia Boga - Jahwe; tylko raz w roku, w jom kippur - dzień pojednania, mógł je wymówić arcykapłan w debirze - miejscu najświętszym świątyni. Podobnie miała się rzecz z imionami hierofantów (kandydatów do wtajemniczenia w misteriach w Eleusis), a wielu królów i kapłanów nadawało sobie przy objęciu władzy nowe imiona.

Człowiek szybko orientuje się, że nie wystarcza wypowiedzenie swoich życzeń, aby się urzeczywistniły. Dla zyskania sobie przychylności mocniejszego od siebie trzeba nauczyć się prosić - błagać. Gdy nadnaturalnej mocy, która jest potężniejsza od człowieka, przypisuje się już wolną wolę, miejsce magicznego zaklęcia zajmuje modlitwa. W tej jednak dziedzinie niedozwolona magia zapuściła najgłębiej korzenie. Czarna magia nie daje się tak łatwo zlikwidować i czarownik usiłuje stale narzucać swoją wolę duchom i bogom.

Działanie magiczne już utraciło znaczenie, a zaklęcia pozostały dalej w mocy. Zapewne przyczyniła się do tego zaprawiona lękiem troska, by zawsze znaleźć właściwe słowo zdolne wpłynąć i oddziałać na boga. Należało wystrzegać się wszystkiego, co mogło nastroić go pomyślnie i życzliwie. Dlatego modlitwa nabiera często formy stereotypowej, raz na zawsze ustalonej i niezmiennej; w szczególności nie śmie w niej brakować żadnego z imion boga. Niemałą rolę odegrało tu spostrzeżenie, że i władcy ziemscy chętnie słyszą, gdy poddani wymieniają wszystkie jego tytuły. Rzymianie posunęli swoją ostrożność w tej dziedzinie tak dalece, że na wszelki wypadek dodawali do litanii imion i tytułów danego boga formułę "seu que nomine appellari vis" - jak tylko chcesz, by cię nazywano. Szamani u nadwołżańskich Czeremisów dodawali do każdej modlitwy prośbę o przebaczenie na wypadek, gdy modlący popełnił jakiś błąd przy modlitwie. Historia religii notuje wypadki, że w razie pomyłki kapłana jako rzecznika całej społeczności, np. na wypadek opuszczenia jakiejś zgłoski lub zająknięcia się, cały obrzęd musiał być powtórzony. Podobnie - jeżeli do obrzędu należał taniec kultowy, w Afryce zabijano każdego, kto przy tym tańcu choćby lekko się potknął. Przy modlitwie obowiązuje więc najdalej posunięta ostrożność. Toteż najpewniejszą gwarancją uniknięcia obrazy boga jest używanie utartych form modlitwy, jako że bóg od wieków dawał znać, że taka forma najbardziej mu odpowiada. Język powoli ulegał zmianom, ale tekst i język modlitwy nie śmiał być zmieniony. W Rzymie, jeszcze w czasie cesarstwa, używano modlitw w starym języku Latynów, którego wte-

dy już prawie nikt nie rozumiał. Podobnie ma się rzecz u wielu ludów prymitywnych. Formułki modlitewne to zbiory niezrozumiałych dźwięków, stanowiące najprawdopodobniej pozostałości po dawnych językach tych ludów. Świętym językiem babilończyków był sumeryjski, mahometanie nawet indyjscy używają Koranu arabskiego, a rzymski katolicyzm używał łaciny jako języka świętego. Modlitwa kultowa staje się więc niewolnicą słowa, a często nie jest niczym innym jak czarodziejską, magiczną formułką. Czy można ją nazwać taką modlitwą, jak my ją pojmujemy, jako wyraz najgłębszego osobistego uczucia religijnego, zaufania, wdzięczności, uwielbienia i poddania się woli Bożej? Ale już i ludów prymitywnych spotykamy zababarwione uczuciem wyższym i wznioślejszym akty modlitewne. Gdy człowiek prymitywny w długiej modlitwie do bogini ziemi wypowiada szereg życzeń pod jej adresem i kończy słowami: "nie wiem o co prosić, co dla nas jest dobre, ty wiesz, co dla nas jest dobre - daj nam to", to pobrzmiewa tam raczej nuta lęku, że może coś utracić, niż szczerego oddania się bogu. Podobnie ma się rzecz z szeregiem babilońskich psalmów pokutnych, gdzie nie zawsze jest wyrażane głębsze poczucie winy; biadanie nad grzesznością i niegodziwością ma na celu wyłącznie wzbudzenie litości u boga. To, co wszak zasługuje na wyróżnienie i podkreślenie w tych modlitwach, to osobisty ton - człowiek sam rozmawia z bogiem, nie ucieka się tylko do skostniałych formułek, ale wypowiada to,co mu dyktuje lęk przed bogiem i nadzieja uzyskania jego łaski.

Żywa, osobista treść docziera do modlitwy także w inny sposób. Nie tylko samoupokarzanie i samoponiżenie się przed możniejszym ma zjednać jego przychylność, ale także cześć, uwielbienie, nawet pochlebstwo. Bogowie to możni panowie, którzy władają nad życiem i śmiercią. Kto zabiega o ich życzliwość, nie ominie żadnej sposobności, aby to podkreślić, a bezpośrednia wdzięczność tego, który im cokolwiek zawdzięcza, wyraża się w chwaleniu bogów. Uwielbienie mocy bożej i wysławianie łaski nie jest już prośbą, może mieć zatem formę swobodniejszą; w modlitwie ich miejsce może być we wstępie albo w zakończeniu. Spotykamy się z tym często w wyżej rozwiniętych re-

ligiach. Poezja przyczynia się do upiększenia i uwznioślenia kultu. Na cześć bogów poeci układają hymny, a do słów uwielbienia dołącza się swobodnie już, nie szablonowo ujęte opowiadanie o władczych czynach, jakich dokonał bóg. Poezja epiczna stoi więc w związku z poezją hymniczną. Każda dłuższa modlitwa może zawierać w sobie wszystkie te elementy. Przykładów na to dostarcza też np. modlitewna literatura grecka. Na początku stoi wezwanie boga z wymienieniem jego imienia, na co kładzie się szczególny nacisk, potem następuje inwentarz potężnych objawień boga i doznanych dobrodziejstw, połączone z opisem, wreszcie następuje prośba. Psałterz starotestamentowy również dostarcza szereg przykładów. W I księdze "Iliady" podana jest starsza, naiwna forma - modlitwa Chryzesa, kapłana Apollina. Zamiast wychwalać boga modlący sam wymienia własne świadczenia na jego rzecz, by w ten sposób usprawiedliwić i uzasadnić swoją prośbę; brzmi ona następująco (tłumaczenie Czubka):

"Usłysz mię, Srebrnołuki, co Chryzę osłaniasz,
Killę świętą i Tened potężnie ochraniasz,
Boże Smintejski; jeślim ci kiedy świątnicę
W cześć postawił lub tłuste palił polędwice
Byków i kóz, niech jedno od ciebie mam w zysku:
Za me łzy na Danaów spuść zemstę w pocisku".

Charakterystyczna w rozwoju modlitwy jest zmiana znaczenia greckiego słowa 'pean'. Zwykle oddaje się je przez 'pieśń, uwielbienie' lub nawet 'pieśń zwycięstwa'. Pierwotnie słowo to oznaczało pieśń czarodziejską, śpiewaną w celu zyskania uzdrowienia. Później z pojęcia tego powstał bóg uzdrowiciel - Paieon, wreszcie spleciono pean z wielkim bogiem Apollinem, jako pieśń modlitewną zanoszoną do niego w celu uzyskania pomocy w udręce i chorobie. W tę pieśń zostaje wplecione uwielbienie boga zwłaszcza wtedy, gdy okazał łaskę i pomoc. W ten sposób pean stał się pieśnią uwielbienia, a nawet pieśnią zwycięstwa.

Ze śpiewaniem pieśni uwielbienia i chwały łączy się muzyka, a często i taniec. Także one są bardzo starym dziedzictwem,

Modlitwę wszędzie i zawsze wypowiadano z pewną modulacją głosu i w pewnych podziałach rytmicznych. Z tego rozwinęły się miara wierszowa i melodyka. Ponieważ słowom zawsze towarzyszy pewne działanie, które niejako uzewnętrznia ich treść, więc z ruchów ciała, wykonywanych przy wypowiadaniu słów modlitwy, słów kultowych, rozwinął się taniec kultowy. U wielu ludów prymitywnych kult zwie się po prostu tańcem, oczywiście tańcem mimicznym, naśladowczym. Totemista powiada o sobie: "tańczę taniec niedźwiedzi", przez co podkreśla przynależność do niedźwiedzia jako totemu. Taniec długo jeszcze zachował się w kulcie, chociaż pierwotne jego znaczenie jako "wyrażenie treści słów modlitwy" już się dawno zatarło. W Starym Testamencie czytamy o Dawidzie, że tańczył wokoło Skrzyni Przymierza; był to taniec kultowy. Wspomnieć też wypada, że mimiczny taniec kultowy był podłożem, na którym rozwinął się antyczny dramat grecki, gdzie rytmiczne ruchy chórów w takt deklamowanych przez siebie partii tekstu zajmowały szczególne miejsce.

Część trzecia

RELIGIE KULTUR POŁUDNIOWEJ CZĘŚCI BASENU MORZA ŚRÓDZIEMNEGO I AZJI ZACHODNIEJ

I. Religia egipska

a) Kosmogonia. Niektóre postaci bóstw

Miasta i okręgi egipskie miały swoje własne bóstwa miejscowe w postaci zwierzęcej bądź ludzkiej, które żyły dalej w wierze i obyczajach ludowych, pomnażały się z biegiem czasu. Bez wątpienia stały one o wiele bliżej religijnego odczuwania prostych chłopów i handlarzy egipskich, niż wielkie bóstwa, o których opowiadają nam aż do znudzenia różnorakie, pochodzące z różnych okresów inskrypcje. Lecz jak daleko wstecz wprowadzają nas źródła i dokumenty egipskie, więc mniej więcej aż do IV tysiąclecia a.Chr., istniały pewne zespoły mityczne i czczone były pewne bóstwa znane w całym Egipcie i występujące w kulcie we wszystkich prawie świątyniach. Szczegółowsze koncepcje, np. kosmogoniczne, podporządkowane były doktrynie wielkich centrów świątynnych. Te na czoło wysuwały swoje bóstwo naczelne. Zazwyczaj kult tego regionalnego bóstwa rozchodził się i albo dochodziło do dominacji jednych ośrodków nad pozostałymi, albo - co Egipcjanie chętnie czynili - utożsamiano różnych nazwą a identycznych funkcjonalnie bogów w poszczególnych ośrodkach.

Tak więc tradycja kapłanów z miasta Om, tj. Heliopolis (gr. miasto słońca) kładzie szczególny nacisk na solarną postać Re względnie Ra. Słońce - Re przebiega przez firmament

niebieski, co w wyobrażeniach egipskich oznaczało, że bóg Re przejeżdża w swoim statku kosmicznym przez ocean niebieski. Z tym zasadniczym mitem połączyły się w sposób niezwykle powikłany różne inne mity i wyobrażenia: czy to, że sokół słoneczny przelatuje przez niebo (stąd wizerunek Re to głowa sokoła osadzona na ludzkim korpusie), czy to, że skarabeusz - żuk gnojarz toczy przed sobą po niebie kulkę uformowaną z nawozu; skarabeusz fascynował starożytnych, ponieważ przypisywano mu samorództwo, stąd też połączenie go z wyobrażeniami solarnymi i przyrównanie toczonej przezeń kulki do kuli słonecznej. Inny mit mówi, że nachylona nad ziemią w postaci wygiętej królowa - bogini nieba codziennie rodzi słońce. Trzeba zaznaczyć, że religia egipska jest jedyną religią świata, w której niebo jest uważane za element żeński, a ziemia za męski - całkiem inaczej, niż we wszelkich innych religiach, gdzie niebo uchodzi za element męski, a ziemia za żeński. Gdy bóg słońca w ciągu dnia przewędrował swoje królestwo, nad którym władca w dzień, zachodzi w zachodniej krainie Amenti, chowa się za horyzontem i zaczyna tam w swoim statku, w otoczeniu boskiej świty, mocną wędrówkę przez podziemny ocean, zwycięża znowu na wschodzie moce ciemności i zaczyna na nowo wędrówkę dzienną...

Wyobrażenia Re są stosunkowo późne. Dopiero za czasów V dynastii (2494-2345), po przyjęciu w tytulaturze faraonów epitetu "Syn Re", był wielbiony jako najwyższy z bogów. Odtąd spekulacja kapłańska nie ustawała w wysiłkach, by z bóstwem tym skombinować inne postacie boskie w pewne grupy lub by je z nim utożsamić, zidentyfikować, lub wreszcie wchłonąć w siebie, z pozostawieniem tylko ich imion jako określeń różnych form objawienia siebie samego.

W nauce Heliopolis Re został utożsamiony z pierwotnym stwórcą świata Atumem i z Cheprim - bogiem-skarabeuszem. Te trzy postacie uosabiały trzy położenia słońca: Chepri - wschód, Re - południe, Atum - zachód. Rzecz prosta, ta trójca solarna stoi u początków świata. Re-Atum-Chepri dokonał jakby autokreacji, wyodrębniając się z chaosu, praoceanu Nun. Następnie uformował pierwszy skrawek lądu i tu stojąc, z braku partnerki sam

- połykając własne nasienie - zrodził pierwszą parę bóstw, z których wywodzą się pozostałe postacie bogów.

O ile w wersji z Heliopolis kreator świata wyłania się z Nun - boga praoceanu, o tyle wersja z Memfis spekuluje odważniej. Główne bóstwo tego ośrodka - Ptah zostaje utożsamione z Nun. Ptah jest więc stwórcą w sensie kosmicznym, pojmowanym panteistycznie, tworzącym bogów przez myśl i słowo. W obu tych koncepcjach pierwszą parą bogów byli Szu - bóg powietrza, oddzielający niebo od ziemi i Tefnut - jego małżonka, bogini wilgoci.

Inaczej wyglądał początek świata w wersji z Hermopolis. Świat i tu wyłania się z chaosu, a jego stworzenie przypisano ośmiu kosmicznym siłom, rozłożonym na cztery pary bóstw: Nun i Naunet - uosobienia praoceanu, Heh i Hauhet - czas nieskończony (w religii perskiej Zerwan akaran), Kuk i Kauket - praciemność oraz Niaut i Niau - pustka ("ten, który znika"), pradech, duch czy wiatr. Liczba czterech par - Wielka Ósemka bogów z Hermopolis - jest stała. Jednakże wymieniały się same postacie bóstw. Na miejsce Niauta i Niau wszedł Amon z małżonką Amaunet - bóg Ukryty lub Niewidzialny. Doszła też para Tenemu - Zguba i Tenemyt, a na ich miejsce Gereh i Gerhet - Brak. Wszystkie one są właściwie w pierwotnym kształcie personifikacjami czterech żywiołów, o których opowiada znany mit o stworzeniu: W nieskończonym czasie (tj. na początku) była ciemność nad otchłanią, a wody praocenu były wzburzone przez wiatr (tj. dech boży) - por. Gen.1. Jest rzeczą jasną, iż mit ten, o ile nie jest przejęty wprost od Semitów, to w każdym razie jest inną formą późniejszego mitu semickiego. Wersja egipska w dalszym ciągu nabiera jednak charakteru lokalnego. Bogowie pływając w Nun stworzyli w ciemnościach wielkie jajo, z którego wedle jednych wersji wykluł się ptak światłości, wedle innych zawierało ono powietrze, co może odpowiadać hermopolitańskiej koncepcji boga Szu. Wersja kosmogonii z Hermopolis zawiera wiele naleciałości z innych ośrodków, w porównaniu do których sam proces kreacji jest wszakże przedstawiony w sposób bardziej wysublimowany: o dalszym tworzeniu z jaja - mieszkańca Niebytu decyduje jego wola i zamysł (wg tekstu: "zgoda ser-

ca"). Ośrodek kapłański z Teb podchwycił jedną z postaci hermopolitańskich - Amona, z wyjaśnieniem jego imienia jako "Ukryty" i wokół tej podstawy dokonywał dalszych mitologicznych i kultowych przetworzeń.

Opis wyobrażeń kosmogonicznych trzeba uzupełnić informacją o Chnumie - bóstwie wyobrażanym jako człowiek z głową barana lub baran. Chnum - dawca płodności - ulepił z gliny postacie bogów i ludzi, potem ożywione.

Okres największego rozwoju religii egipskiej wiąże się jednak właśnie z mało oryginalnym ośrodkiem tebańskim. Gdy po obaleniu władzy Hyksosów książęta Teb zostali władcami całego państwa, a za czasów XVIII dynastii (1567-1320) Egipt osiągnął szczytowy punkt swego znaczenia politycznego, opiekuńczy bóg Teb, Amon, został wprowadzony jako naczelny bóg państwowy. Stanowisko to zajmował łącznie (w kombinacji) z bogiem Heliopolis Re jako Amon - Re prawie że przez tysiąc lat. Już wcześniej bowiem został on - podobnie jak się to działo w wypadkach innych pomniejszych postaci bóstw - połączony przez wyznawców, a zwłaszcza przez kapłanów, z wpływowym bóstwem Heliopolis - Re. W ten sposób Amon mógł korzystać choć z części tej chwały, jaką był otoczony bóg słońca Re. W tym czasie zostały przeniesione na Amona wszystkie egzaltowane rysy i właściwości, jakie wypracowała teologia heliopolitańska, a we wspaniałych hymnach ułożonych na cześć Amona - Re, dawny Amon nie zachował prawie że żadnych cech specyficznych z czasów dawniejszych. Wzmiankowane powyżej spekulacje tebańskie cechował więc podstawowy kompleks kapłanów z mniejszych ośrodków - prestiż ich bóstw i chęć maksymalnego ich wywyższenia ("ich" w tym wypadku oznacza i bogów, i służących im kapłanów). Na przykładzie Amona - Re okazuje się, że polityka i heliopolitańska teologia boga słońca przejęta przez coraz bardziej wpływowych jego kapłanów połączyły się ze sobą, by jedno bóstwo wynieść ponad wszystkie inne i dać wyraz najdojrzalszej koncepcji religijnej, jaką Egipcjanie mogli stworzyć. Potężni władcy egipscy łożyli wiele na wspaniałe świątynie Amona - Re, zaś jego kapłani stali się w państwie największą potęgą. Pierwszą po faraonie postacią w państwie był arcykapłan Teb.

b) Elementy teologii egipskiej

Omówione powyżej niektóre aspekty rozwoju religii dają asumpt do skomentowania niektórych cech teologii egipskiej. W wyniku łączenia ze sobą różnych kultów lokalnych i przejmowania nowych bóstw, względnie przynajmniej ich imion, rodzina bogów i cały ich świat stale się powiększały. Z drugiej strony pojawiały się tendencje zbliżenia się w wyobrażeniach o bóstwie do pewnej jedności. Uczoność kapłanów szczególnie z Heliopolis, choć także i np. z Teb, zależnych intelektualnie od tradycji heliopolitańskiej, wykształciła postacie bogów występujących w kulcie i w wierze ludowej. Już w najstarszych dostępnych nam dokumentach bogowie występują w parach, triadach (dla każdego ośrodka różnych) i innych kombinacjach. Znamienna jest dziewiątka, która symbolizuje mitologiczną rodzinę Re - bóstwa podstawowe, tworzące tzw. wielką dziewiątkę, do której dołączana bywa tzw. mała dziewiątka bóstw, by w ten sposób stworzyć starodawną heliopolitańską liczbę 18 bogów. Podobnie krąg Ptaha wyodrębnia dziewiątkę podstawowych, związanych (i utożsamianych) z nim bogów. Nie ograniczano się tylko do układania sekwencji bogów - także chciano połączyć te bóstwa w jedno. Dokonywano tej fuzji w ten sposób, że różne bóstwa zaczęły uchodzić za zjawiska, fenomeny - formy zjawiskowe jednej istoty bożej, stawały się objawieniami niestworzonego, ukrytego Boga, jako przez niego samego stworzone własne jego emanacje. Wyniki takiego kierunku w teologii heliopolitańskiej występują na jaw najwyraźniej w hymnach na cześć Amona - Re. Według słów jednego z nich Amon - Re jest "jedyną postacią, która wydobywa wszystkie rzeczy, jednym, jedynym, który wszystkie twory stworzył. Wszyscy ludzie wyszli z jego oczu, a bogowie zrodzili się ze słowa ust jego". W micie, który opowiada o tym, jak Izyda wyłudziła podstępnie od Re jego imię, opisuje on - którego imienia nie znają bogowie - że wszystko od niego i z niego pochodzi, a nazywa się Re-Atum-Chepri. Wyrazem pierwotności boga jest to, że "on sam siebie spłodził". Wyrazem jedności Bóstwa jest to, że "stworzył wszystkie swoje imiona wśród bogów", nadając swoim członkom (funkcjom) odpo-

wienie nazwy. Zdaje się być rzeczą obojętną, czy zwie się go Ozyrysem, który panuje nad czasem i wiecznością, nad całym bytem, czy też inaczej. W wielkim hymnie, pochodzącym ze świątyni w oazie El-Khargeh w pobliżu Teb (czasy perskie), wielbi się boga jako Re, który sam z siebie istnieje, jako Amona, który przebywa we wszystkich rzeczach, jako Ptaha, największego wśród bogów, który staje się starcem, a jednak jako dziecko odmładza się po wieki - a także jako Ozyrysa. Wszystkie ważne świątynie określane są tam jako mieszkania tego samego boga, a mity i symbole różnych bogów i bogiń są do niego odniesione. "On jest jednym o wielu imionach. Tron twój utrzymuje się w każdym miejscu, gdzie pragniesz, a gdy chcesz, pomnażasz swoje imiona". Czciciel bogini Izydy według relacji Apulejusza (I/II w. p.Chr.) dobrze oddaje staroegipską doktrynę, acz w udoskonalonej formie, gdy wyznaje: "Moją samotnie stojącą boginię uwielbia pod różną postacią, zmiennym obrzędem, wielością nazw, cały świat".

Tego, ale w sensie niewłaściwym, tzw. panteizmu nie jesteśmy jeszcze w stanie należycie ocenić, gdyż nie wiemy, jak Egipcjanie wyrażali pojęcia abstrakcyjne. W hymnie z oazy El-Khargeh mowa jest o twórczym słowie Amona - Re. Moc słowa (w ustach Boga, a nawet w magicznych wypowiedziach zmarłych) zostaje spersonifikowana i naprowadza na myśl pokrewieństwo tych egipskich wyobrażeń z hellenistycznym wyobrażeniem o Logosie.

W historii religii egipskiej notujemy praktyczne konsekwencje z takiego kierunku przemian w teologii, i to stosunkowo wczesne. Przeciw kultowi Amona - Re wystąpił jeden z władców XVIII dynastii, król - reformator Amenhotep IV (1379-1362). Wypowiedział zażartą walkę politeizmowi egipskiemu, zwłaszcza kultowi Amona, bezwzględnie niszczył wszelkie elementy kultowe, emblematy i symbole Amona - Re, a postanowił wprowadzić religię monoteistyczną z czcią dla bóstwa uosobionego w tarczy słonecznej - Atona. W wykopaliskach w okolicy Teell al-Amarna, gdzie Amenhotep zaczął wznosić nową stolicę państwa daremnie poszukuje się jakiegokolwiek dokumentu wskazującego na kult innego boga aniżeli tarczy słonecznej. Sam król zmienił nawet swoje imię, w którym składnikiem było imię boga Amona i nadał

mu brzmienie Ech-En-Aton (Echnaton) - odblask tarczy słonecznej. Dzięki konsekwencji i fanatyzmowi udało się na blisko 20 lat zapewnić - przynajmniej w kręgu urzędniczym i elicie społecznej - przewagę nowej, zreformowanej religii Atona. Sam faraon układał hymny na cześć swojego uprzywilejowanego boga, których sympatycznym rysem jest brak bezdusznego nieraz nagromadzenia określeń boga, powszechnych w religiach politeistycznych. Reforma czy raczej rewolucja religijna Amenhotepa IV - Echnatona nie przeżyła o wiele swojego inicjatora. Potężni kapłani Amona - Re, po chwilowym kryzysie spowodowanym prześladowaniami za życia faraona, po jego śmierci z tym większą zaciekłością zabrali się do niweczenia wszelkich śladów reformy i wkrótce po śmierci Echnatona znikły one trwale z życia i religii Egipcjan.

c) Krąg mitu ozyriańskiego

Mit o Ozyrysie prezentuje najbardziej znane bóstwa heliopolitańskie. Klasyczny, najzgrabniejszy literacko - choć późny - jest przekaz Plutarcha (45-120).

Nut - Niebo ze związku z Gebem - Ziemią (a może i ze związku z Re i Thotem) urodziła Ozyrysa (ew. syna Re), Izydę (ew. córkę Thota), Seta i Neftydę (ew. dzieci Geba). Ozyrys został królem, panował dobrze i pomyślnie u boku małżonki Izydy. Zazdrosny Set podstępem uwięził brata w skrzyni, którą wrzucił do rzeki. Zrozpaczona Izyda szukała zwłok męża. Wtedy też okazało się, że Ozyrys myląc siostry, miast z małżonką miał stosunek z Neftydą. Ta w obawie przed Setem - zapewne jej małżonkiem - porzuciła dziecko narodzone z tego związku. Przy pomocy psów znalazła je Izyda, wychowała i zyskała w nim sprzymierzeńca - Anubisa, wiernego jak pies strażnika bogów (stąd wyobrażany jako mężczyzna z psią głową i łapami). Kiedy wreszcie Izyda odnalazła skrzynię ze zwłokami Ozyrysa, udała się do swego syna Horusa. Set jednak skrzynię - trumnę znalazł, a zwłoki pokrajał na 14 części. Teraz musiała ich szukać Izyda i znalazłe je, prócz penisa połkniętego przez ryby; ten ubytek uzupełniła lepiąc z gliny podobny członek. Miejscowości, gdzie

złożone były części ciała boga były głównymi centrami kultu Ozyrysa.

Ozyrys spoczął w Krainie Umarłych. Tu przyuczał swego syna z Izydą - Horusa do walki z Setem. Syn pomścił ojca na stryju i został uznany za prawowitego króla.

Inne wersje mitu zawierają znaczące odmiany. Ozyrysa ożywiały nie tylko Izyda i Neftyda, ale i Re z Nut. Horus był owocem związku ożywionego Ozyrysa i Izydy.

Postać Ozyrysa wykazuje kilka zasadniczych rysów. Po pierwwsze więc - król. Popularność jego postaci ograniczała się z początku do Delty. Tu zaś Ozyrys łączył się ze starymi bóstwami opiekuńczymi nomów, niekiedy zapewne ubóstwionymi historycznymi ich naczelnikami. Stąd by wynikał charakter władczy i cechy bohatera kulturowego. Chociaż Ozyrys na sposób czysto egipski aż do niepoznania został pomieszany i utożsamiony z innymi bóstwami, zwłaszcza w pobożności ludowej, to jednak stosunkowo wyraźnie i dokładnie przebija i wyziera jego pierwotna postać jako praczłowieka i herosa kultury, który potem jako pierwszy umarły włada stale w Krainie Umarłych, panuje reprezentując w swojej osobie ścisły związek między ziemią jako siedzibą urodzajności a odbiorczynią przyjmującą w siebie umarłych. Za poglądem, że istotnie Ozyrys uchodził za pierwszego człowieka, który był pierwszym królem, królem przeszłości i pierwszym umarłym, zdaje się przemawiać i ta okoliczność, że nigdy nie jest przedstawiany w postaci zwierzęcej lub ze zwierzęcą głową, jak przeważająca większość bogów egipskich.

Drugi podstawowy rys postaci Ozyrysa wiąże się z jego funkcją jako boga natury, odradzającego się boga płodności. Stąd zapewne mit akcentuje elementy falliczne. Pierwotne wyobrażenia płodności w kulcie Ozyrysa są dla nas nieuchwytne; potem jednak związano jego postać z wylewami Nilu, a od XVIII dynastii połączono go z Neprim - bożkiem zbożowym. Powiązanie z wegetacją roślinną podkreślają porównania go do obumierającego i rodzącego ziarna czy wizerunki mumii Ozyrysa, z której kiełkują rośliny.

Trzeci wreszcie podstawowy rys postaci tego boga to jego władanie nad Krainą Umarłych. Szerzej zajmiemy się tym proble-

mem omawiając wyobrażenia Egipcjan o życiu pośmiertnym. Tu wspomnimy o dwu tylko aspektach tych wyobrażeń. Po pierwsze, łączenie Ozyrysa ze śmiercią spowodowało w późniejszej mitologii jego identyfikację z księżycem, na podstawie obserwacji faz zanikającego i odradzającego się księżyca. Po drugie, wykopaliska wskazują, że w najdawniejszych czasach zwłoki ludzkie istotnie rozczłonkowywano (maschalizm). Możliwe, że ten sposób grzebania zmarłych jako starodawny i uświęcony żył dalej, ale tylko w micie, ustąpiwszy już dawno miejsca innemu sposobowi - balsamowaniu zwłok. Tym samym mit ten może wyjaśniać przyczyny i początki nowego porządku pogrzebowego - pierwszą zabalsamowaną postacią był właśnie Ozyrys, którego mumię sporządził Anubis. Możliwe też, że szczegół mitu mówiący o poświartowaniu zwłok przez Seta odzwierciedla odrazę, jaką Egipcjanie żywili dla dawnego sposobu grzebania zmarłych.

Ozyrys został stosunkowo późno dołączony do rodziny - Wielkiej Dziewiątki - bogów z Heliopolis. Szybko rozwijający się kult został zahamowany w okresie dominacji Amona - Re, by potem szybko się odnowić. Pojmowano wtedy Ozyrysa jako bóstwo panteistyczne. Heliopolis przyznało mu własną dziewiątkę bogów, a uważano go nawet za władcę wszystkich bogów. Ludową popularność ugruntowało synkretyczne utożsamienie kultów Ozyrysa i Tamuza.

Postać Ozyrysa była najwznioślejszym i najżywotniejszym zjawiskiem w religii egipskiej i jedynym bóstwem, z którym związane były pewne motywy i momenty etyczne, podczas gdy śmiałe i uczone spekulacje kapłańskie dotyczyły raczej Re czy Amona - Re.

Z kręgu mitu ozyriańskiego warto jeszcze pokrótce przyjrzeć się postaciom czworga bogów. Izyda, symbol macierzyństwa, z małym Horusem na łonie lub na ręku, najulubieńszy emblemat religii egipskiej, rozprzestrzeniła później swój kult wespół z misteriami ozyriańsko-izydycznymi we wszystkich prawie krajach śródziemnomorskich. Stała się wzorem ikonograficznym późniejszych obrazów czy posągów Madonny z Dziecięciem na łonie lub na ręku. W Horusie baśń egipska rozpoznaje ostatniego przybyłego z południa boga (może jest to reminiscencja przedhis-

torycznego wtargnięcia Egipcjan do tego kraju?) i pierwszego z boskich królów, który zdobył Egipt. Dawni królowie egipscy należeli wszyscy do 'rodu sokołów' (może to wspomnienie totemizmu?) a Horus był zawsze wyobrażany jako sokół, mężczyzna z głową sokoła lub tarcza słoneczna z sokolimi skrzydłami (Edfu). Horus symbolizuje władzę królewską. Stąd 'panować jako król' znaczy po egipsku 'siedzieć na tronie Horusa'; faraon występuje w kulcie jako Horus. Set nie zawsze był bóstwem negatywnym. Początkowo miano go za potężnego wojownika, wspomagającego Re w walkach z jego przeciwnikami oraz opiekuna królów. Wydźwięk negatywny postać ta uzyskała dopiero po włączeniu do teologii heliopolitańskiej. Najbardziej niejasna jest postać Thota. Był bogiem księżyca, w którego postaci skupiło się wiele innych bóstw, pomniejszych (stąd dwa różne wyobrażenia - ibis i pawian). Powiązany był z Re jako władca nocnego nieba - jego zastępca. Pilnował harmonii kosmosu, był rachmistrzem czasu (w oparciu o kalendarz lunarny), wreszcie opiekunem magii - to on złożył ciało Ozyrysa. Nie jest jasne, jak rozgraniczano lunarne prerogatywy Ozyrysa i Thota, wiadomo natomiast, że Thot przejął po Secie funkcję opiekuna władców, mimo, że w walce Horusa ze stryjem mocno na początku wspierał Seta.

Mit ozyriański starano się już w starożytności wyjaśnić m.in. jako zanikanie i pojawianie się słońca na nowo lub jako walkę między światłością i ciemnością. Sprowadzałoby to mit głównie do postaci Horusa i Seta. Pierwszy był pierwotnie bóstwem nieba, którego oczami było słońce i księżyc, drugi natomiast bóstwem pustyni. Włączenie obu w ozyriańską doktrynę heliopolitańską zwiększyło antagonizm Horusa - Ozyrysa (nieba i światła - wegetacji) i Seta (ziemi, burzy, ciemności).

d) Kult egipski

Najstarszą bodaj instytucją religijną, jaką znamy historycznie, jest kult faraona jako boga, za którego uważano go jeszcze za życia. Wszak, przypomnijmy, już za V dynastii był nazywany synem Re. W napisach utożsamiany był z Horusem, Thotem i innymi bóstwami. Wskazują też na to przysługujące władcy

epitety należące do oficjalnej tytulatury. Przetłumaczone imię Ramzesa znaczy "(bóg) Re go zrodził". W tzw. 'wielkim domu' - sali, która prawie że w każdej świątyni była przeznaczona na kult faraona, bywały umieszczone znaki, które słowem i obrazem opisywały, jak ojciec królewski zamienił się w boga, a za ich pośrednictwem królowa - matka zeznawała, że odwiedził ją ten czy inny bóg (w celu spłodzenia następcy tronu). Nad boskim dzieckiem królewskim bóg wyciąga swoje ramię, by udzielić mu siły, a karmią je boginki w postaci kobiet lub krów (krowa symbolicznie była związana z Izydą). Teksty z okresu tebańskiego opisują, jak bogowie oczyszczają i koronują króla jako równego sobie, wśród skomplikowanych obrzędów i ceremonii. Ujęci jako poprzednicy faraona w posiadaniu podwójnej korony Egiptu (symbol Górnego i Dolnego Egiptu) przekazują, jak ojciec synowi, władzę nad całym krajem. Wszystko więc do niego należy. Na świątyni w Edfu widniało malowidło przedstawiające Thota wręczającego Horusowi - Ptolemeuszowi (tj. faraonowi z rodu Ptolemeuszy) zwój papirusowy z napisem: "Przekazuję ci wypisany inwentarz i testament twego ojca". Obejmuje on "tytuł własności na wszystkie pola uprawne w Egipcie, potwierdzone Horusowi (tj. faraonowi) na zawsze, od Elefantyny do Buto (granice południowa i północna państwa). Każdego dnia przy wejściu do świątyni faraon spotykał boginię w 'sali uwielbienia' i obejmował jej posąg (z ruchomymi ramionami, a w świątyni tebańskiej nawet z ruchomą głową), by otrzymać od niej siłę i moc. Na malowidłach widać też, jak Thot i Horus namaszczają oliwą króla i wprowadzają do świątyni. Faraon właściwie był codziennie - przez dopełnianie odpowiednich obrzędów i ceremonii - na nowo wprowadzany w swój bosko-królewski urząd. Prócz tego kultowi władcy były poświęcone coroczne, hucznie obchodzone święta. Po śmierci faraon był czczony w zbudowanej jeszcze za życia świątyni w oficjalnym kulcie.

Jak faraon był w posiadaniu całego Egiptu, tak też od niego zależeli wszyscy: ludzie i bogowie, żywi i umarli. Okazywano to przez dary ofiarne, które składał osobiście czy przez swoich zastępców, a które wszystkich obdarzały mocą życiową. Czytamy w tekstach: "On (tj. król) składa bogom boskie ofiary

a umarłym ofiary dla umarłych" - i to był jeden z jego sakralnych obowiązków, bo przysługuje mu boska moc życiowa. Od najdawniejszych czasów łączono z imieniem królewskim trzy symbole - Siły, Stałości i Życia. Bóg słońca rozpościera nad faraonem swoje promienie - "z promieni wyszedł król, słońce wzmocniło go przez swoje własne promienie" - tak brzmi werset z hymnu Echnatona.

W świątyniach, łatwych do rozpoznania ze względu na specyficzny typ architektury (na nim prawdopodobnie była wzorowana świątynia salomonowa w Jerozolimie) król odprawiał według jednolitego (od ok. 1500) rytuału czynności liturgiczne. W zasadzie z bogami mógł obcować tylko żywy bóg - faraon, wszelako w licznych świątyniach całego państwa musiał dać się zastąpić przez kapłanów, którzy w momentach liturgicznych byli właściwie "faraonami" - bogami, w których się przemieniali i dlatego występowali jako bogowie. Król względnie kapłan-zastępca otwierał bramę świątyni, by ujrzeć bóstwo. Wszystkie przedmioty kultowe i utensylia były w kulcie spersonifikowane i przemawiano do nich jako do bóstw. Posąg boga znajdował się w centralnej nawie, zwanej po grecku naos, za małymi drzwiczkami lub był przechowywany w kajucie wspartej na podstawie łodzi boga, stojącej w środku miejsca najświętszego. Słowa przy tym recytowane według ustalonego tekstu nawiązywały do mitu ozyriańskiego. Często powtarza się wzmianka, że król musi złożyć w całość poćwiartowane zwłoki boga. Jednocześnie jednak w rytuale posąg boga wyobrażał mumię, co nawiązywało do balsamowania zwłok Ozyrysa przez Anubisa i heliopolitańską rodzinę bogów. Gdy król wypowiedziawszy hołdownicze słowa i prośbę o skuteczność złożonej tego dnia ofiary padał przed posągiem, następował szczytowy punkt pierwszej części ceremonii. Król występował teraz jako Thot i zjawiał się ze świętym okiem Horusa (które Thot odnalazł i oddał Horusowi), by je oddać, a wraz z nim przywrócić siłę zmarłemu bóstwu. Mitologiczne ujęcie opowieści o oku Horusa nie jest jednoznaczne; wiadomo tyle, że wiązały się z nim wyobrażenia magiczne i wiara w siły życiowe postaci bóstwa (może i przyrody). Omawiane w rytuale 'ożywienie' posągu odbywało się w rzeczywistości symbolicznie - król

zdejmował statuę i obejmował ramieniem - tak, jak w rytuale pogrzebowym ożywiano mumię obejmując ją ramionami. Potem 'bóg podnosi się jako król' i zajmuje z powrotem swoje miejsce. W drugiej części rytuału występowały hymny, także ułożone według schematu ozyriańskiego, mające jednak różną postać w zależności od tego, jakiej postaci boga były poświęcone. W malowidłach ściennych przedstawiających przebieg ceremonii honorowe miejsce zajmuje złożenie ofiary bogini Mut, opiekunce Prawości, Prawdy i Prawa, może w gruncie rzeczy wyobrażającej moc życiową. W mitologii tebańskiej była żoną i okiem Amona - Re; utożsamiano ją też z okiem Horusa. Thot, tj. w ceremoniale sam faraon, ponownie wydobywał ze schowka posążek bóstwa, ubierał we wstążki, naszyjniki, smarował barwiczkami i wonnościami. Obrzęd kończyło obmycie. Kompletną jakby agendą do tych obrzędów są napisy w świątyni w Abydos, założonej przez Seti I (1318--1304, XIX dynastia). Było tam siedem równoległych sal, z których każda była poświęcona jednemu bóstwu: najznakomitsza Ozyrysowi, następne Horusowi, Izydzie, Amonowi, bogu słońca Harmachisowi, Ptahowi i fundatorowi świątyni. W każdej sali był powtarzany codziennie ceremoniał dla każdego z bogów. Jako elementy ofiarne wykorzystywano najbardziej wyszukane potrawy z kuchni świątynnych i najlepsze wina.

e) Konserwatyzm. Kult zwierząt

Formy, jakie stworzyła egipska myśl religijna w trakcie swego rozwoju, nie były w stanie doprowadzić do odnowy religii. Stale przewijały się w niej tradycyjne, starodawne elementy. Tragedią religii egipskiej było to, co dotyczy niemal każdej religii nie mającej swego osobowego założyciela - nie umiała ona niczego zapomnieć. Nic nie wyszło z użycia i obiegu, nic się nie przeżyło i nie zestarzało. Nie odczuwano żadnej potrzeby rozwoju i postępu. Dlatego nagromadziło się w niej wiele prymitywnych, wulgarnych i wręcz prostackich obyczajów, które coraz bardziej ciążyły religii nowych pokoleń wyznawców. Stałe nawarstwianie się najrozmaitszych mitów i szeregów wyobrażeniowych miało za skutek poplątanie różnych jakościowo sposobów wyrażania się (nie zawsze sensownych), co często spotykamy w tek-

stach egipskich. Np. niebo pojmowane i opisywane jest raz jako dolna część krowy (niebieskiej), raz jako woda, po której pływa łódź słoneczna, to znowu jako pochylona nad ziemią kobieta itd.

Wśród świadectw wysokiej kultury materialnej i duchowej, jakiej dowodem choćby mądrość kapłanów, dalej żyły elementy prymitywne. W mitach zachowała się wulgarność bardzo dawnych czasów (o micie o Ozyrysie Herodot powiedział, że po jego opowiedzeniu należy "i wypluć się, i usta przepłukać"). W kulcie zachowywały się postacie zwierzęce u większości bogów i święte zwierzęta jako wyobraziciele bogów - dotąd to akurat znamię religii egipskiej narzuca się każdemu. Obrzydliwy bóg Sobek w postaci krokodyla, czczony już w państwie starożytnym, doszedł w drugim tysiącleciu do najwyższego znaczenia, a jeszcze ok. 450 a.Chr. Herodot widział - i opisywał z odrazą - krokodyla ozdobionego złotem i drogimi kamieniami na uszach i odnóżach, pływającego się w jeziorze Moeris w Górnym Egipcie. Strabo opowiada, że przyglądał się w Arsinoe karmieniu świętego krokodyla wyszukanymi potrawami. Przeważnie zadowalano się zatrzymaniem w postaci boskiej tylko głowy zwierzęcej, resztę korpusu dołączając już w postaci ludzkiej. W okręgach świątynnych roiło się od świętych zwierząt - kotów, krokodyli, wężów i in. W ostatnim tysiącleciu istnienia religii egipskiej i jej kultów, cześć zwierząt nawet się wzmogła i traktowana była jako rzecz tajemna, co imponowało nawet zwiedzającym kraj Grekom, zaś Egipcjanom przysporzyło chwały jako bardzo nabożnemu ludowi. Największej chwały nabrały święte zwierzęta: byk Apis w Memfis i byk Mnewis w Heliopolis. Apis był pierwotnie symbolem płodności, potem stał się żyjącą postacią Ptaha - gdy jeden byk padał, dusza Ptaha przenosiła się do następnego zwierzęcia, tak że Apis żył stale. Trupy takich byków (i innych zwierząt także) mumifikowano i pieczołowicie przechowywano. Znane są cmentarzyska takich mumii. Nawet Herodot opowiada, że czarny Apis, jakiego oglądał w podwórcu jednej ze świątyń Ptaha, spłodzony został przez ogień niebieski; w czasie, gdy przebywał w Egipcie, obchodzono uroczystość intronizacji nowego Apisa w całym państwie. Zdobywszy Egipt król perski Kambyzes kazał zabić Api-

sa (utracił za to wszelkie wzięcie u Egipcjan) natomiast Aleksander Wielki uznał Apisa za bóstwo.

f) Wierzenia o życiu pozagrobowym

Obok specyficznej teologii najbardziej charakterystyczną cechą religii egipskiej jest zasięg i zakres, w jakim obrzędy i wyobrażenia zajmują się stanem człowieka po śmierci. Za najznamienniejsze pomniki budownictwa egipskiego uchodzą,i słusznie, grobowce w postaci piramid, od ok. 2800 formalne rozwiązanie grobów królewskich. Grecy nie mogli się dość nadziwić równolegle występującemu zwyczajowi rytualnego balsamowania zwłok, które przez to - jak i Platon w "Fedonie powiada - stają się "jak gdyby nieśmiertelne". Wcześniej niż u innych ludów wykształciły się w Egipcie dokładne i uczone przy tym wyobrażenia o życiu po śmierci. Przeważająca część literatury traktuje o losie zmarłych i składa się głównie z magicznie działających litanii i formułek, które na skrawkach papirusu dawano zmarłemu do grobu, by mógł je recytować w przeciwnościach losu pozagrobowego. Dochowała się m.in. prawdopodobnie pochodząca już z II tysiąclecia, choć potem wielokroć przeredagowywana, Księga Umarłych, oraz inne dokumenty, jak choćby "Księga o tym, co się znajduje w Dat", tj. Krainie Umarłych, czy "Księga o bramach Krainy Umarłych". Pomimo, że żaden naród poza egipskim nie zajmował się tyle życiem pozagrobowym, to jednak błędem byłoby dopatrywać się w tym znamion ponurego nastroju życiowego i bezpłodnego medytowania nad śmiercią, ze szkodą dla doczesnych zainteresowań i zajęć. Rzeczywistość wyglądała zapewne całkowicie inaczej. Radość życia starożytnych Egipcjan nie mogła po prostu pogodzić się z faktem śmierci - i w ten sposób przedłużali niejako życie doczesne z jego pełnią i zmysłowością na czas śmierci fizycznej. Wierzyli w tryumf światłości nad ciemnością i życia nad śmiercią. Nie znaczy to, że uprzywilejowane były zainteresowania duchowe wobec życia fizycznego, cielesnego. Ideałem Egipcjanina były Anch, Ut'a, Seneb - Życie, Powodzenie i Zdrowie, życie w pełni cielesności i ziemskiego używania.

Nad grobem śpiewano przy dźwiękach harf pieśń, której najstarsze ujęcie pochodzi zapewne z III-go tysiąclecia a.Chr. Napomina ona: "Uspokój serce swoje przez zapomnienie i bądź szczęśliwy idąc swoim torem, póki tu jesteś. Lej wonne olejki na swoją głowę i odziewaj się w delikatne suknie... nie niepokój swego serca, ponieważ przebywasz na ziemi... gdyż łzy nie mogą ożywić serca tego, który leży w grobie..."

Ogólnie rzecz biorąc, możemy wyróżnić trzy szeregi myślowe wraz z należącymi do nich obrzędami - lecz nie wykluczają się one wzajemnie. Ten sam zmarły może - różnymi częściami swojej istoty, albo też wprost jako jedna istota - w jednym i tym samym czasie znajdować się w rozmaitych stanach swego pozadoczesnego bytowania. Te trzy przebiegi myślowe są ze sobą połączone i przemieszane w niezwykle skomplikowany sposób. Są one następujące: 1° - życie zmarłego w jego fizycznym grobie, 2° - życie w raju Ozyrysa, 3° - podróż razem z bogiem słońca.

Życie w grobie czy raczej w Królestwie grobów było zdaje się pierwotnie - tak jak we wszystkich wierzeniach - ponurą, mroczną i nędzną egzystencją. Zmarłych wyposażano w przedmioty życia codziennego, także w ubrania i... kosmetyki. Pokarm ofiarowywał specjalny kapłan lub, zdaje się częściej, po prostu rodzina. Dodatkowo na grobie umieszczano napisy modlitewne, którym przypisywano siłę magiczną - samo ich istnienie było całkowitym ekwiwalentem ofiary, zaistnieniem ofiary na granicy rzeczywistości fizykalnej i symboliki religijnej. Wagę tego tekstu podkreśla wstawiennictwo faraona za duszą zmarłego; zanosi on prośbę bezpośrednio do Ozyrysa. Nic dziwnego, że bóg Podziemia i płodności zaopatruje zmarłych w pokarm i napitek.

Zanim mit ozyriański zdominował wyobrażenia o Królestwie Umarłych, w czasach Starego Państwa wyobrażano sobie wędrówkę dusz do gwiazd lub ich przebywanie w niebie podziemnym i nadziemnym. Faraon - ale tylko on - miał bezpośrednio, supranaturalnie wstępować do nieba, gdzie panował tak jak na ziemi, wykonując te same funkcje, dostępując potem identyfikacji z bogiem słońca. Potem dopracowano się szczegółowszych koncepcji tego Królestwa, nawet jego dokładnej topografii. W raju, który

nazywany jest Krainą Aalu lub Krainą Hotep panuje Ozyrys. Krainy te umiejscowiane były w żyznej północnowschodniej delcie Nilu. Wyobrażano ją jako idealną krainę rolnika. Obficie sypiące się zboże, rośliny i trzcina rosły bujnie bez konieczności uprawy gleby. Tam zmarły, jak za życia, orał, siał, kosił, młócił itd. Życie w Aalu jest wypełnione różnymi przyjemnościami o charakterze ziemskim. Jest tam pod dostatkiem jedzenia, szat, uroczystych obchodów, wreszcie kobiet. Zmarły spaceruje po ogrodach Aalu lub pływa po jeziorze Hotep. By tam dojść, trzeba najpierw przejść przez wszystkie punkty precyzyjnie opisywanej drogi, najeżonej przeciwnościami i potworami. Tu pomagają dołączone do wyposażenia grobowego formuły magiczne.

Mistyka, która identyfikowała zmarłego z Ozyrysem lub Re, znacznie różniąca się od prostych wyobrażeń, w dawniejszych czasach była - zdaje się - zarezerwowana dla królów. Zmarły król - bóg jest sam Ozyrysem, który musi przejść przez losy swego pierwowzoru. Albo nazywano go imieniem boga z kręgu solarnego, więc Ozyrysa lub Re, albo jakimś innym, a on sam odnawiał się czy odradzał, tak właśnie jak ten bóg - wiecznie. Późniejsze teksty wskazują, że ta tajemnicza 'jedność z bogiem' dotyczyła nie tylko faraonów i była dostępna wszystkim ludziom zmarłym.

Słońce wędruje po nocnym (tj. podziemnym) firmamencie niebieskim, walczy na wschodzie z mocami ciemności i wschodzi w pełnej krasie rano. Zwycięstwo światłości, pojmowane przeważnie fizycznie, przedstawiane jest jako walka Re z wężem - smokiem Apopem. Re w podziemiach identyfikuje się z Ozyrysem, powołując go na nowo do życia. W nieskończonej liczbie wariantów z tym mitem solarnym połączony jest temat religijny. Zmarły - utożsamiany wszak z Ozyrysem - płynie z bogiem słońca jego łodzią po przestworzu nocnego firmamentu (Duat), pojętym jako wąska dolina między górami, z rzeką pośrodku. Podróż trwa odcinkami, według godzin nocnych. Zmarły lęka się Wschodu, gdzie czekają kaci, słudzy sprawiedliwości i miejsce egzekucji, na którym wykonuje się wyroki śmierci na wrogach ciemności i duszach skazanych przez bogów.

Rzeczą znamienną dla zwykłego u dawnych Egipcjan przemieszania różnorodnych wyobrażeń jest to, że mówi się o grobach w Amenti, tj. państwie słońca na Zachodzie. W ogóle Księgę Umarłych cechuje nakładanie się niejednolitych wyobrażeń o śmierci. Nie inaczej jest zresztą w innych dokumentach, z których urywki wkładano do grobu.

Właściwie etyczne momenty odnoszą się do Ozyrysa i występują, obok różnych postanowień dotyczących tabu i innych rytualnych urządzeń, w słynnej scenie sądu, której opis mamy w 125 rozdziale Księgi Umarłych. Zmarły musi tam udowodnić swoją niewinność i uczciwość i okazać się człowiekiem "prawego serca bez grzechu".

Religia egipska oddziałała na Europę przede wszystkim od czasu podboju Egiptu przez Aleksandra Wielkiego, a to przez kult Ozyrysa i Izydy. Ozyrys przy tym został skombinowany z Apisem, co dało postać greckiemu bogu Serapisowi, jako szczególnemu zbawcy i lekarzowi. Mądrość egipska już w czasach chrześcijańskich uchodziła za coś tak godnego zgłębienia, że z kół mistyków greckich wyszły takie ubolewania nad upadkiem Egiptu pod naporem chrześcijaństwa: "Przyjdzie czas, kiedy wydawać się będzie, jakoby Egipcjanie nadaremnie byli nabożnymi i nadaremnie służyli gorliwie bóstwu. Gdyż bóstwo powróci z ziemi do nieba, a Egipt będzie opuszczony i kraj, który był siedliskiem religii, nie będzie więcej gościł bogów... O Egipcie, Egipcie - z wiary twojej zostaną tylko baśnie, które pokoleniom późniejszym wydawać się będą nieprawdopodobnymi - i tylko słowa zostaną na kamieniach, które o tych nabożnych czynach opowiadają". Te słowa, a przypisuje się ich autorstwo (Pseudo-) Apulejuszowi Asklepiosowi - spełniły się bez reszty.

II. Religie ludów semickich

a) Charakterystyka ogólna

Wśród ludów aryjskich, w przeciwieństwie do ludów rasy żółtej, rozgrywa się bez porównania ważniejsza część historii re-

ligii, jaka może zainteresować teologa. Spośród dwu głównych, podstawowych idei, panujących nad życiem religijnym: po pierwsze, poznania wzniosłości Boga nad światem i człowiekiem, po drugie, świadomości pokrewieństwa między Bogiem a człowiekiem - u ludów semickich odczuwana jest głębiej i silniej ta druga. U Semitów bóstwo jest - jak to już wyrażają określenia i nazwy - przeważnie Panem, Władcą, nabożny jest zaś ich sługą - niewolnikiem: ebed, abd. Religie semickie są teokratyczne, podczas gdy religie aryjskie są raczej te-antropiczne.

U Semitów, tak w języku, jak w religii, można wyróżnić dwa główne prądy rozwojowe i określić je jako północny i południowy. Wspólną, chociaż zapewne nie najstarszą ojczyzną całej rasy była najprawdopodobniej północna i środkowa część Arabii. Przypuszczalnie wcześnie ludy semickie opuściły ten kraj, za wyjątkiem samych Arabów, którzy pozostali w nim na stałe oraz Etiopów, którzy później przewędrowali do wschodniej Afryki. Te dwa ludy stanowią grupę Semitów południowych. Z wyjątkiem Sabejczyków czyli Himjarytów na południu Arabii, pozostali Arabowie z powodu położenia swego kraju najdłużej byli odcięci od kontaktu z ludami kulturalnymi. Dlatego też zachowali w najczystszej postaci prawdziwie semicki charakter zarówno w języku, jak i w wyobrażeniach religijnych. Do Semitów północnych należą Babilończycy i Asyryjczycy, Kananejczycy, Fenicjanie oraz Izraelici.

Cechą charakterystyczną dla religii semickiej w jej pierwotnym kształcie są święte kamienie. Wierzono, że mieszka w nich bóstwo, stąd też ogólna ich nazwa bet-el, dom boga, z grecka - baitilion. Przykładem może być Arka Marduka w Babilonie, Arka Przymierza u Izraelitów (w której najprawdopodobniej były przechowywane święte tablice kamienne), święty kamień w świątyni Kaaba w Mekce itd. Z takim samym wyobrażeniem spotykamy się jednak i w religii egipskiej - Amon w Tebach miał również takie arki.

b) Religia Babilończyków i Asyryjczyków

Starsza zapewne od egipskiej była kultura, jaka rozkwitła nad brzegami Tygrysu i Eufratu, zamykających sobą kraj zwany

stąd Międzyrzeczem, z grecka Mezopotamią. Pierwotną ludnością tej ziemi, która dała początek tutejszej kulturze, byli Sumerowie, lud nie-semicki, zawojowany i wyparty przez semickich najeźdźców - Babilończyków na południu, Asyryjczyków na północy. Nasza znajomość historii Mezopotamii sięga połowy V tysiąclecia a.Chr. Już król-kapłan miasta Lagasz, Gudea, zwany Patesi, pozostawił po sobie szereg dokumentów w postaci napisów na glinianych cylindrach, z których możemy czerpać wiadomości o kulcie w tamtych czasach. Jednak dokładne dane dotyczące dziejów religii w Mezopotamii nie sięgają tak daleko wstecz, jak w przypadku Egiptu.

Podobnie jak Egipt zawdzięcza Nilowi kulturę i dostatni byt, tak Babilończycy i Asyryjczycy zawdzięczali swoje możliwości rozwojowe pod każdym względem Eufratowi i Tygrysowi,które wylewami użyźniały kraj. Jednak te rzeki nie odegrały w wyobrażeniach religijnych i kulcie asyryjsko-babilońskim tej roli, jaką w egipskim miał Nil. Babilończycy wcześniej posunęli się w swych wyobrażeniach naprzód i porzucili wyobrażenia prymitywne niżeli uczynili to Egipcjanie. Nawet po utracie państwowości już jako lud ujarzmiony narzucili wysoką kulturę swoim zwycięzcom, podobnie zresztą, jak było to z ich poprzednikami w tej ziemi - Sumerami i w wielu innych wypadkach w historii kultury, kiedy to zwyciężeni narzucali zwycięzcom swoją kulturę. Miasto Babel, Babilon zawsze pozostawało ważnym ośrodkiem religijnym i kultowym, a w szczególnym słowa znaczeniu miastem świętym. Pomimo, że władcy obu tych współzawodniczących ze sobą państw mezopotamskich byli wobec siebie nastawieni wrogo, a nieraz w dziejach jedno kładło drugiemu kres polityczny, bóstwa babilońskie - jeżeli były Asyryjczykom nie znane - były przez nich przejmowane i synkretyzowane z własnymi, a nawet czczone osobno. Asyryjczycy byli ludem wojowniczym i srogim. Gdy kultura i religia wysoko się rozwinęła u Babilończyków, byli oni nauczycielami Asyryjczyków, którzy z kolei wyróżniali się umiejętnościami wojskowymi i talentem państwowo-organizacyjnym.

We wszystkich gatunkach literackich, poza historiografią, Babilończycy przewyższali Asyryjczyków. Jednym z najwspanialszych świadectw panowania babilońskiej kultury duchowej nie

tylko w Mezopotamii, ale w całym przednio-azjatyckim i egipskim świecie kulturalnym, jest olbrzymie, odkryte w 1887 r. znalezisko w Tell al-Amarna w postaci ogromnego archiwum. Zawiera ono tabliczki z pismem klinowym, na których egipscy namiestnicy w miastach kananejskich i książęta przednioazjatyccy, językiem i pismem babilońskim składali raporty dwom faraonom ok. połowy II tysiąclecia a.Chr.

c) Panteon babilońsko-asyryjski

Stworzenie panteonu z pokaźnej liczby bóstw lokalnych i bóstw opiekuńczych różnych dziedzin życia przyrody, ich uporządkowanie w systemie jakby monarchicznym i skupienie ich w jedną rodzinę bogów było uzależnione od tych samych przyczyn, co w Egipcie. Po pierwsze więc, od rozszerzenia horyzontów przez połączenia handlowe. Po drugie, od kierunku rozwoju politycznego, który nadawał bóstwu opiekuńczemu głównego miasta w danym okręgu hegemonię w stosunku do znaczenia bóstw lokalnych, podległych miejscowości. Tak było z bogiem księżyca Sin w mieście Ur - ojczyźnie Abrahama, z bogiem Bel (Baal) w Nippur, z Mardukiem w Babilonie, Aszszurem w Aszur w Asyrii. Zdobycze terytorialne i powiększenia terytorium państw zwiększały liczebność panteonu o bóstwa państw podbitych. Trzecią wreszcie przyczyną było to, że spekulacja kapłańska, tworząca stałe grupy bóstw - po 3 i więcej - kombinacje astralne i skupiająca podobne bóstwa pod jednym imieniem, zamierzała wyrazić jednolite wyobrażenie o bogu i mistyczny pęd do jedności. Jednakże niektóre bóstwa babilońskie - np. Ea i Isztar - wpływ i znaczenie zawdzięczały raczej swojemu szczególnemu charakterowi i innym okolicznościom niż polityka i mądrość kapłańska.

W czasie, gdy południowa Mezopotamia była centrum politycznym i aż do ok. 2200 r. potęgę zachowywało państwo Ur, mamy do czynienia z dominacją kultu boga Sina, opiekuna Ur. W literaturze klinowej okres ten jest zwany 'dni Sina'. Oprócz chaldejskiego Ur (stąd wg Gen. 12 wyruszył Abraham), Sin miał centrum kultowe w Harranie (pierwszy etap podróży Abrahama). Ja-

ko bóg księżyca utrzymał się Sin przez całe dzieje religii asyryjsko-babilońskiej; jemu też poświęcono wiele znanych hymnów babilońskich.

Wysunięcie się Nippur na czołowe miejsce wśród miast-państw oznaczało wywyższenia opiekuńczego boga tego miasta - Bela. Wkrótce Bel musiał ustąpić przed bogiem Babilonu - Mardukiem, w okresie ustołecznienia w zjednoczonym państwie właśnie Babilonu. Marduk zresztą był właściwie jakby "dalszym ciągiem" Bela - przejął prawie wszystkie właściwości i atrybuty. By wszystkie wymogi jego wszechstronnej istoty były zaspokojone, Marduk musiał ściśle powiązać się z innymi bóstwami, a jego kult z kultami innych bogów. Za jego ojca uważano boga Ea, tajemniczego, głównego boga miasta Eridu, boga głębiny wód, mądrości i mocy czarodziejskiej. W Borsippa, mieście przez Eufrat sąsiadującym z Babilonem, Hamurabi założył dla Marduka świątynię, którą nazwał według świątyni boga Nabu (Nebo), opiekuńczego bóstwa Borsippy, Ezida. Nabu nie został jednak wyparty z kultu, a powiązano go z Mardukiem więzami pokrewieństwa - został jego synem. Temu synostwu zawdzięcza swoją sławę i wzięcie jako bóg mądrości, sekretarz i herold bogów. W Babilonie istniała już przedtem słynna świątynia Marduka Esagila, której "fundamenty stoją tak mocno, jak fundamenty nieba i ziemi", jak to opisują niektóre teksty. Wreszcie Marduk został Bel Beli - panem panów, bogiem bogów i ich wodzem. Według poematu o stworzeniu świata, zachowanego w bibliotece Aszurbanipala, a zwanego od pierwszych słów "Enuma Elisz", Marduk wyratował bogów przerażonych naporem potworów prabytu, pokonał i zabił Tiamat - otchłań (smok otchłani) i z jej poćwiartowanego ciała zbudował świat. Jak koło żadnego innego boga babilońskiego, wokół Marduka skupiała się idea monoteistyczna. Okres asyryjski (1100-606) oznacza w zasadzie stale wzrastający wpływ kultu i idei religijnych babilońskich w Asyrii. Najwięcej specyficznie asyryjskich rysów zachowuje tylko naczelne bóstwo - Aszszur. Był on bogiem opiekuńczym miasta, które później zostało stolicą państwa i które od nazwy miasta wzięło swą nazwę. Przynajmniej w okresie historycznym wyraźnie odróżniano Asszura od innych bogów. Stał nad nimi jako bóg narodowy, reprezentant państwa, król i ojciec. Dzięki

tym rysom jego postaci panteon asyryjski był ujęty bardziej monarchicznie niż babiloński. Marduk mimo potęgi i znaczenia w wyobrażeniach babilońskich, w asyryjskich listach bogów występuje dopiero po dwóch triadach bogów.

W drugim okresie babilońskim (745-606), czasach Sargona i Sargonidów, Asyryjczycy władający podbitą Babilonią przejęli jej różnoraką literaturę religijną. Mimo to ich bóg Asszur niezmiennie pozostawał na czele pantaeonu. Asyryjczycy z niezwykłą pilnością przyswajali sobie tradycje i mądrość Babilonii. Król asyryjski Sanheryb (ten, który obległ w 701 r. Jerozolimę) zburzył Babilon, "miasto sprawiedliwości i mieszkanie życia" - jak było zwane w literaturze babilońskiej - a sprowadził jego bogów do swego kraju. O pobożności niektórych władców możemy sobie wyrobić zdanie na podstawie ocalałych hymnów epizodów utrwalonych przez historiografię oraz innych wypowiedzi. Niektórzy z nich byli szczególnie gorliwymi zwolennikami i czcicielami wielkiej bogini, mocno uzbrojonej pani Isztar z Arbeli, miasta słynącego z jej kultu i znajdującej się w świątyni wyroczni. Isztar była bardzo popularna w Asyrii. Swoje miejsce miała u boku samego Asszura, często jako jego boska małżonka. Ona też została boginią późniejszej stolicy, Niniwy Ostatni wielki władca Asyrii, Asurbanipal (668-626) był wielkim odnowicielem kultu religijnego. Świadczą o tym zbiory biblioteki królewskiej w Niniwie, odkopane w pobliżu obecnego tureckiego miasta Kujundżik. W wielu napisach chwalił się, że "odnowił zapomniane kulty w Esagila (tj. świątyni Marduka w Babilonie) i wprowadził na nowo bóstwa w Babilonie", czcił Isztar jako swą szczególną opiekunkę, w licznych inskrypcjach dając wyraz zaufaniu w jej łaskę i moc. W jednej z nich opowiada, że sprowadził z Elamu uprowadzone przed 1635 laty przez króla elamickiego posągi bogini z Erech i zorganizował ponowny uroczysty wyjazd Isztar do jej świątyni w przeznaczonym jej świętym mieście Erech (tj. Uruk).

Wielka bogini Isztar, dająca życie królowa nieba, to najbardziej interesująca postać w religii ludów zamieszkujących Mezopotamię. Wchłonęła w swoją postać wiele bogiń, które pierwotnie miały odrębne imiona. Spośród nich najsłynniejsza i naj-

bardziej wpływowa była bogini płodności i miłości, matka Nana z Erech. Inny rys miała przypuszczalnie ta Isztar, której wielbicielem był król Sargon - ta była surowa, wojownicza. W Asyrii Isztar była - prawdopodobnie po połączeniu jej z jakimś lokalnym bóstwem - boginią wojny. Wchłonięte w postaci bogini dawniejsze bóstwa były potem zwane Isztar, ale z przydanym określeniem, z jakich miast - Isztar z Uruk, Isztar z Niniwy itp. Nie w każdym jednak przypadku można stwierdzić, czy rzeczywiście poprzednio była czczona jakaś inna bogini bądź, czy kult Isztar znajdował od razu tu swą siedzibę. Wiele hymnów przedstawią bardzo żywe wyrazy nabożnej namiętności, zwłaszcza ma to miejsce w tekstach opisujących nieszczęścia i błagania o pomoc oraz ratunek i... wyzwolenie. Mit semicki, który wiąże Isztar z umierającym i na nowo ożywającym bogiem wegetacji Tamuzem jako jego matkę i kochankę, ma pewne elementy wspólne z egipskim mitem ozyriańskim. Analogiczne lub stojące pod wpływem kultu Isztar obrzędy cieszyły się w całej Azji Mniejszej wielką popularnością, chociaż często podawane są w nich inne imiona postaci bogów. Kochanek bogini umiera,względnie - w późniejszej wersji - zostaje raniony przez dzika. Tamuz (takie imię zwykle nosi), po sumeryjsku Dumuzi - "prawy syn" (w najstarszych tekstach Dumuzi-Abu, tj. "prawy syn głębiny wodnej") jest czy to małżonkiem, czy kochankiem "pani niebios". Nieraz zwany jest "pasterzem" i w tej postaci ginie raniony przez dzika, nadto "bohaterem", "dziecięciem", a nawet "panem" (hebr. Adon), skąd Grecy urobili osobną postać Adonisa. Zachowane pieśni kultowe ku czci Tamuza pochodzące z okresu przed Hamurabim (przed 1700), to w większości skargi ze słowami biadania, ujęte w postaci litanii; skargi nad bogiem wegetacji, który znikł. Jak usychają rośliny i kwiaty, usycha i on, odchodzi z tego świata i przebywa w krainie podziemnej. Jego kochanka Isztar i siostra Gesztin-anna, odróżniane od siebie w starszej literaturze, gorzko płaczą i niepocieszone udają się do krainy podziemnej, "krainy bez powrotu", by go sprowadzić z powrotem na ziemię. W święto Tamuza w celu ożywienia wegetacji recytowano poemat mitologiczny o wstąpieniu Isztar do Arallu. Opowiada on o tym, jak Isztar obrzuciła

władczynię podziemi Arallu zarzutami, że na ziemi ustało wszelkie życie, płodzenie i rodzenie się, wszystko zanikło. Bogowie szukają środków zaradczych - Isztar nie może pozostać w podziemiu. Musi uchodzić z krainy zmarłych. Koniec poematu zdaje się zawierał radosne pieśni z powodu ożywienia Tamuza na nowo i jego powrotu na ziemię razem z Isztar. Późniejsza tradycja opowiadała, że zostało ustalone przez bogów, iż Tamuz przez pół roku ma przebywać na ziemi, a pozostałą część w podziemiach, w krainie umarłych. Mit ten odnosi się do losów wegetacji i życia, lecz właściwie nie opisuje wyraźnie ustania życia i ożywienia natury na powrót, a raczej obrzędy dokonywane w święto Tamuza, które miały zapewnić pomyślny wzrost płodów ziemi. Jak daleko sięgniemy wstecz, u Semitów istniał miesiąc zwany imieniem Tamuza - przypadał na okres letniego solstitium (21 czerwca). Z miesiącem tym były ściśle powiązane coroczne skargi żałobne nad przyrodą obumierającą z powodu letnich upałów.

Epos o Gilgameszu wspomina także: "Tamuzowi, kochankowi twojej młodości, wyznaczyłeś, by go corocznie opłakiwano". Do rytuału należeli specjalni kochankowie i płaczki. Nie mamy wprawdzie wyraźnych świadectw wyobrażeń o zmartwychwstaniu Tamuza, lecz bez wątpienia pod koniec jego święta witano go wśród niesłychanej radości jako zmartwychwstałego - wracającego z podziemi. W dwa tysiące lat później, jakie minęły od czasu, gdy starobabilońskie pieśni kultowe zostały utrwalone na piśmie, izraelski prorok Ezechiel oglądał w wizji kobiety izraelskie opłakujące Tamuza przy północnej bramie Jerozolimy (Ezech. 8,14). Lucjan, autor dzieła o bogini syryjskiej - "De dea Syria" - ok. 120 p.Chr. opowiada o dzikich obrzędach żałobnych kapłanów w Hierapolis. W świątyniach Isztar była prowadzona instytucja prostytucji świątynnej. W religii astralne Isztar oznaczała planetę Wenus, a Tamuz jedną z gwiazd stałych.

W okresie nowobabilońskim królowie Nabopolassar, Nebukadnesar i Nabunaid odbudowali świątynie babilońskie i na nowo wprowadzili do nich kult. Największą troskliwością otoczyli dawne obiekty w Babilonie i Borsippie. We wspaniały sposób

ukończono świątynie w Esagila (Marduka, zwanego "największym na niebie i na ziemi") i Ezida. Dla Nebukadnesara Marduk był nie tylko teoretycznie, ale praktycznie jedynym bogiem. Drugim ważnym i szczególnie czczonym przez władców tego okresu bogiem był Nabu, syn i objawiciel Marduka. Żaden z władców mezopotamskich nie zbliżył się tak, jak wyżej wymienieni, do idei monoteistycznej, choć oficjalna religia państwowa pozostała politeistyczna. Nebukadnesar przekazał nam jeden z najpiękniejszych hymnów babilońskich, modlitwę do Marduka z okazji wstąpienia na tron. Czystością i głębią przewyższa pobożność tego władcy wszystkich w Asyrii i Babilonii, co nie przeszkodziło mu w tym, że położył kres państwowości ludu wyznającego czysty monoteizm - Judejczyków w 586 r.

Nabożny, ale słaby, ostatni władca nowobabiloński - Nabunaid - wielce troszczył się o religię, lecz - co znamienne - z nieznanych nam bliżej przyczyn zaniedbał kult Marduka. Toteż Cyrus, perski zdobywca Babilonu w 539 r. został tam powitany nie tylko jako "sprawiedliwy" (por. gorące słowa uznania dlań u Wtórego Izajasza, który zwie go nawet Mesjaszem), lecz także jako sługa Marduka, przywołany do Babilonii w celu uratowania i odnowienia religii narodowej.

Cyrus dołożył też wielu starań, by przywrócić świątyniom w wielu miejscowościach babilońskich posągi bogów, które poprzedni zdobywcy uprowadzili z Babilonii. Kierował się przy tym zasadą dyktującą poszanowanie dawnych bóstw zdobytego kraju.

W Babilonii i Asyrii potężni władcy bywali ubożyszczani - w starszym państwie asyryjskim sprawowali funkcje królów-kapłanów. Ta sama zresztą zasada była przyjęta i u Sumerów. Jednakże ani jako przedmiot czci religijnej, ani jako wykonawcy kultu, królowie Asyrii i Babilonii nie mogli współzawodniczyć z egipskimi faraonami.

d) Teologia. Triady. Religia astralna

Już w czasie państwa Ur w triadę byli połączeni trzej bogowie: Anu - bóg nieba, Bel - oznaczający w tym związku zie-

mię i przestwór powietrzny i Ea - bóg głębiny wodnej morskiej. Możliwe, że ci trzej bogowie, pierwotnie naczelni, reprezentowali trzy różne systemy bóstw. Każdy z nich w swej działalności nie był ograniczony tylko do jednej z tych trzech dziedzin. Niemniej w takim zgrupowaniu wyrażają sobą wszechświat. Trójka występuje jako stała forma w teologii babilońskiej. Triada Anu, Bel, Ea przetrwała w wezwaniach religijnych wszelkie polityczne i duchowe przewroty, jako częsta formułka, która uprzytamniała poniekąd powszechne, ogólne władanie boże.

Głębiej jednak w świadomość religijną - i to przed wszechwładnym zapanowaniem Marduka - wyraziła się druga trójka,gdyż zawierała jako stały element dwa wielkie światła niebieskie - słońce: Szamasz i księżyc: Sin. Jako postać trzecia wchodzi albo wdzierająca się wszędzie bogini płodności Isztar, albo bóg burzy czy deszczu Adad lub Ramman. Niekiedy te postacie łączą się w grupę poczwórną - wszak deszcz jest nieodzowną przesłanką urodzaju.

Teologia, dokumentowana "listami bogów", odnośnie bogiń wykazuje podwójne usiłowanie. Z jednej strony przy boku każdego boga stoi jego małżonka - bogini, z drugiej strony wszystkie postacie bóstw żeńskich zlewają się po prostu w wielką boginię Isztar.

Światowego znaczenia nabrała religia babilońska przez swój charakter i rys astralny. W Międzyrzeczu kwitła wiedza kapłańska, która badała i stwierdzała dokładnie budowę wszechświata i bieg ciał niebieskich, zmianę pór roku w roku księżycowym, a także ustalała dłuższe okresy czasu - periody. Obliczenia czyniono na podstawie systemu sześćdziesiętnego, typując znaczenie okresów i pór, dni i godzin. Astronomia służyła celom praktycznym. Panowało przekonanie, że nad wszystkim włada wielka celowość, a stosunki ziemskie są odzwierciedleniem stosunków niebieskich. By mieć powodzenie lub by uniknąć niepowodzenia, należało znać porządek i ład sklepienia niebieskiego, tzn. wolę bogów. Już przed Hamurabim religia babilońska została ukształtowana jako system astralny. W całych dziejach religii babilońskiej występują w niej boskie czy demoniczne istoty, które całkowicie zachowały swój pierwotny charakter czy natu-

rę. Także bóstwa połączone z ciałami niebieskimi nie wyzbywały się mniej naukowo uchwytnych, bardziej popularnych wśród ludu, skutecznych religijnie cech i właściwości. Chociaż Isztar była boginią niebieską skojarzoną z planetą Wenus, pozostała wielką boginią, której należy się lękać, do której należy zanosić modły, nie myśląc przy tym wcale o firmamencie niebieskim z jego gwiazdami, wśród których była także i jej gwiazda. Na podstawie bacznych obserwacji nieba i tradycji, koła kapłańskie w wielkich świątyniach, zwłaszcza w samym Babilonie, stworzyły astralną teologię i religię. Około VIII w. a.Chr. dały one pierwszą, opartą na rzeczywistych obliczeniach, rzeczywistą wiedzę astronomiczną, wzbudzającą poprzez swoją jednolitość i historyczne skutki słuszny podziw nawet współczesnych uczonych. Szczegółowe astrologiczne, religijne i naukowo przeprowadzone rozpatrywanie świata należy oczywiście do rozwoju już późniejszego, lecz we wcześniejszych okresach bogowie oznaczali ciała niebieskie w ogóle lub przynajmniej w pewnych, określonych terminach, bądź też gdy te znajdowały się w jakimś szczególnym położeniu w systemie planetarnym. Na czele stoją Sin i Szamasz. Na wiosnę słońce występuje jako Marduk lub Tamuz, w czasie upałów jako Nergal (bóg miasta Kutha, później bóg umarłych Aralu, ożeniony z boginią podziemi Ereszkigal, stąd kultowe miejsce Kutha stało się także określeniem państwa umarłych). Potem w systemie planetarnym następuje Wenus - Isztar, za nią cztery następne planety (znano ich wtedy tylko pięć), do których dołączały się inne gwiazdy. Niebo pojmowano jako stałe sklepienie, z wytyczonymi na nim stałymi drogami dla ciał niebieskich. Na wschodzie i zachodzie są na nim bramy dla słońca. Wielkim gwiazdom czyli bogom służy wał niebieski, tj. Zodiak, jako droga, po której się poruszają. Znaki Zodiaku zachowały mnóstwo przeżytków z bogatej mitologii, której sceną dla Babilończyków było właśnie sklepienie niebieskie. Świątynie z tarasami, zikkuraty, były urządzane jako obserwatoria astronomiczne. I one przedstawiały części wszechświata, podsuwały kosmiczną orientację w dziedzinie, jaka należała do danego boga - i dlatego też były zwane według ważniejszych części uniwersum. Ciała niebieskie zajmowały też

najważniejsze miejsce przy dwu istotnych funkcjach każdej religii starożytnej, mianowicie przy nauce o wieszczbach (ominach) i wyroczniach, mocno tam rozwiniętych.

e) Wieszczby, wyrocznie

Najpewniejszym środkiem odczytania woli bóstw jest niebo usiane gwiazdami, a przede wszystkim księżyc. Znaki i zapowiedzi uwidaczniające się na jakimś odcinku nieba nasuwają ostateczne wnioski odnośnie woli bożej. I tak na przykład: "Gdy księżyc zakłada sobie koronę, posiądzie król hegemonię nad innymi królami" - tak czytamy w objaśnieniach niektórych znaków na niebie - czy też: "Gdy dzień ma pełną swoją długość, jest znakiem długiego panowania". Najczęściej związek między pozycją planety na niebie a wolą bóstwa polega na pojedynczych obserwacjach jednorazowego spotkania lub przybliżenia się różnych ciał niebieskich, bądź na niemożliwych do rekonstrukcji zasadach ogólniejszych. Żadne zadanie kapłana nie było tak ważne, jak przewidywać przyszłość i ją zapowiadać oraz wyłożyć i wyjaśnić teraźniejszość. Jeśli zważyć, że stosunki astralne miały przy tym najwyższy autorytet, można zrozumieć niesłychane znaczenie znajomości nieba i układów jego ciał.

Obok astrologicznej nauki wykładania losów istniała jeszcze druga, wyciągająca wnioski z przedmiotów ziemskich, która doprowadziła w Babilonii do powstania podręczników przepowiadania przyszłości. Były więc dwie dziedziny dla kapłańskiej nauki o wieszczbach i przepowiedniach: niebieska i ziemska. Z tej ostatniej w rachubę wchodziło zwłaszcza wróżenie z wątroby (gr. hepatoskopia - oglądanie wątroby), o którym mamy dokumenty już z III tysiąclecia a.Chr. Jest godne podziwu, jak wiele szczegółów na owczej wątrobie zauważał i odkrywał kapłan i co z nich potrafił wyczytać. Wróżono też z innych zjawisk lub rzeczy - choćby z kropli oliwy wylanej na wodę w kubku czy z ognia.

By zbadać i poznać wolę bóstwa można było prócz pośredniego wyczytywania wskazówek z wnętrzności zwierzęcych lub konfiguracji planet zwrócić się bezpośrednio do bóstwa, za pośrednictwem kapłana, przez ofiarę, modlitwę, zaklęcia.

Spośród pięciu głównych grup, na jakie podzielić można zachowaną literaturę asyryjską i babilońską, teksty zawierające wieszczby i wyrocznie są najliczniejsze. Tych pięć grup to:

1) wieszczby i wyrocznie,
2) zaklęcia,
3) modlitwy, hymny,
4) wskazówki rytualne (kiedy, jak i którym bóstwom należy składać ofiary),
5) mity, legendy, eposy.

f) Zaklęcia. Modlitwy

Chaldejczykom i Babilończykom obok astrologii już w starożytności przyczyniała sławy sztuka zaklinania. W księdze proroka Izajasza (r. 47) mamy napomnienia, by wystąpiła "córka babilońska" ze swoimi gusłami, czarami i ich znawcami, którzy się przypatrują gwiazdom i dają znać, co ma się zdarzyć każdego miesiąca itd.

Żadna religia nie rozwinęła i nie usystematyzowała sztuki zaklęć tak dokładnie, jak babilońska. Znaczną część literatury zachowanej w piśmie klinowym stanowią na wpół religijne, na wpół naukowe, medyczne i astrologiczne spisy wszelakich udręk i nieszczęść oraz chorób, wraz z odpowiednimi na nie zaleceniami obronnymi, receptami i formułkami. Choroby i nieszczęścia sprowadzają i wywołują złe duchy, czarownicy i czarownice, zaklinacze i im podobni.

Demony czyhają w miejscach pustych i ukrytych, w grobach, ruinach, glebie, a nocą wysuwają się ze swych kryjówek w postaci węży, skorpionów i innych potworów bądź niewidzialnie, zawsze jednak atakując ludzi. Szczególnie złowroga jest sprawczyni i uosobienie nieszczęść - siódemka demonów i ich żeńskich odpowiedników lub wampirów i wampirzyc. Dlatego też władcy i budowniczowie babilońscy umieszczali przed świątyniami i pałacami demoniczne olbrzymie posągi byków lub lwów z głowami ludzkimi, jako stróżów. Choroby były przeważnie spersonifikowane. Złe moce były często określane jako siłacze, z właściwym ideogramem przed odpowiednim wyrazem. Siłę jego należało przemóc siłą jeszcze większego siłacza. W obronie przed niesa-

mowitymi sprawcami nieszczęść wzywa się przeto duchy i bogów niebieskich lub ziemskich. Najważniejszą rolę w tej dziedzinie odgrywał bóg Ea, bóg głębiny morskiej i mądrości, czarownik i lekarz rodziny bogów, a także jego święte miasto Eridu. Teksty magiczne pochodzą po większej części sprzed roku 2000 a.Chr. Można by rzec, że reguły i formułki zaklęć stanowią najstarszą część zachowanego w dokumentach rytuału babilońskiego. Literatura ta obejmuje bardzo szeroką skalę niepojętych i niezrozumiałych dla nas sylab i słów, których bezbłędne wypowiedzenie wywiera magiczny wpływ. Obok tego występują wszakże wartościowe pod względem religijnym modlitwy, prośby i hymny.

Zaklinacze i egzorcyści stanowili wśród kasty kapłańskiej szczególny jakby klan, w świadomości prostego ludu najważniejszy, i oni też byli najczęściej nawiedzanymi w Babilonii kapłanami.

Granica między zaklęciem a modlitwą jako prośbą jest stosunkowo płynna. Zasadniczym pytaniem było: jak usunąć nieszczęście, które dotknęło człowieka? Jeżeli zaklęcia nie wystarczały albo nie zaspokajały w pełni potrzeb religijnych, zainteresowany zwracał się w pokorze z uniżoną modlitwą do zagniewanego bóstwa. Pieśni - skargi - biadania - narzekania stoją w tej literaturze bardzo blisko zaklęć, często znajdują ujście w zaklęciach - egzorcyzmach. Zostały zestawione w odpowiednich zbiorach czy podręcznikach, gdzie w każdym wypadku można było wydobyć zależnie od jakości nieszczęścia odpowiedni tekst. Jednakże skargi te stanowią już wyższy szczebel literatury religijnej i określają wyższą formę pobożności. Niektóre z tych psalmów - skarg zostały spowodowane - co można poznać z treści - przez jakieś konkretne nawiedzenie i nieszczęście. Jeśli klęska spadała na całe państwo, intonował je król lub ktoś w jego zastępstwie. Rytuał lamentacyjny został bardzo wcześnie rozszerzony na osobiste potrzeby wielu jednostkowych cierpiętników. Spośród sławnych psalmów lamentacyjnych, których znaczna liczba jest zachowana, niektóre pochodzą faktycznie z głębi jestestwa znękanych ludzi, którzy w nieszczęściu, nawiedzeniu, chorobie, zwątpieniu zwracają się w przepięknych słowach

do Isztar lub innego z bogów, czasem do kilku na raz - a w niektórych wypadkach wprost do "boga" lub "bogini", bez wymienienia imienia, co niektórych badaczy naprowadziło na myśl o monoteistycznych tendencjach w religii babilońskiej. Przeważnie bieg myśli takich psalmów lamentacyjnych jest następujący: autor został nawiedzony nieszczęściem - czyli bóg się na niego gniewa - czyli sam zgrzeszył - czyli musi pokutować - musi skłonić w ten sposób bóstwo do odwrócenia jego losu. Niektóre z tych psalmów stoją na najwyższym poziomie uczucia religijnego i pod względem żarliwości religijnej, modlitewnej nie ustępują w niczym starotestamentowym psalmom pokutnym. Nieraz - jak np. w skardze chorego króla - spotykamy się wprost z zagadnieniem teodycei: dlaczego muszę cierpieć, choć jestem niewinny?

Wśród modlitw dziękczynnych również spotykamy wiele odznaczających się wielką godnością uczuć i wzniosłością wyrazu.

Przy zaklęciach korzysta się z reguły z pośrednictwa, by uzyskać wskazówkę od boga - pana zaklęć, tj. od Ea, ewentualnie innego bóstwa. Jako pośrednik występuje kapłan, ale niekiedy także inny bóg. Egzorcysta w imieniu cierpiącego zwracał się z prośbami do Marduka, który np. przedkłada tę prośbę ojcu, bogowi Ea. Ten odpowiada Mardukowi, który poprzez egzorcystę przekazuje cierpiącemu wskazówkę co do wyleczenia choroby lub odwrócenia nieszczęścia. Taką samą rolę pośrednika odgrywa często bóg ognia, również syn boga Ea, bądź też inni bogowie, mogący pomóc w danym przypadku. Ogień i woda były szczególnymi środkami oczyszczającymi przeciwko mocy czarów - spalano np. podobizny czarowników czy czarownic.

Częstą formą psalmów lamentacyjnych, pokutnych, nuconych w nieszczęściu, jest dialog, gdzie kwestie wypowiadają na przemian kapłan i pokutnik-cierpiętnik.

g) Kosmogonia babilońska i eposy

Wśród tekstów kosmogonicznych - wyjaśniających powstanie świata - najważniejszy jest "Enuma Elisz", epos o stworzeniu świata, odkryty w bibliotece Asurbanipala (668-626), spisany na siedmiu tablicach. Głównym tematem tego opowiadania o stwo-

rzeniu jest walka bogów niebieskich, na czele których stanął Marduk z Tiamat (hebr. odpowiednik: techom - przepaść), w micie babilońskim pojętą jako potwór morski w otoczeniu olbrzymich przedwiecznych postaci. Marduk zabił tego potwora, a z jego ciełska stworzył świat. Z mitu tego wyziewa tendencja uświetnienia roli Marduka, opiekuńczego boga Babilonu, który jako jedyny spośród bogów podjął się boju z Tiamat i zwyciężył, w zamian za co został uznany za boga naczelnego i jemu zostało zlecone zawiadywanie tablicami losów.

Mit o Marduku i jego boju z Tiamat był znany już wcześniej, przed odkryciem oryginału babilońskiego, a to dzięki Berossosowi, piszącemu po grecku kapłanowi chaldejskiemu, który jednakże treść jego przedstawił mocno niedokładnie. Istnieją też inne redakcje tego mitu, przedstawiające odmiennie niektóre szczegóły. Echa tego mitu możemy odkryć w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu świata w Gen.1.

Spośród mitów ważnych dla poznania religii babilońskiej, wyróżniają się: mit o zstąpieniu Isztar do krainy Aralu, omówiony już powyżej, mit o Adapie, traktujący o utraceniu przez ludzi nieśmiertelności i mit o Gilgameszu, jego przyjacielu Enkidu i starcu Ut-napisztimie, który wyratował się z potopu, jakim bogowie zalali świat (a więc babiloński odpowiednik Noego). Imię Gilgamesza w piśmie klinowym nosi znaki ideograficzne Iz-Du-Bàr i pod tym imieniem był uprzednio traktowany, tak, że w starszych podręcznikach można spotkać wzmianki o micie o Izdubarze, a nie Gilgameszu. Epos składa się z szeregu ksiąg; w IX mamy opowiadanie o tym, jak Gilgamesz przy zlewie Rzek (w starożytności Eufrat i Tygrys miały wspólną deltę) napotkał Ut-napisztima i jego żonę, którzy uratowali się od śmierci w falach potopu. Z klęski tej uratował ich Ea, co oburzyło Bela, chcącego wytracić wszystkich ludzi. Ostatecznie Bel się udobruchał, a gdy Ut-napisztim po uratowaniu z topieli złożył bogom ofiarę, zeszli się oni wszyscy przy niej.

h) Podsumowanie

1. Religię babilońsko-asyryjską charakteryzuje wyrastające z rytmu życia przyrody ubożyszczenie, w rodzaju tzw. myste-

rium tremendum. Hymny babilońskie niedwuznacznie wyrażają zasadnicze religijne przeżycie wstrząsającej mocy i majestatu, które przejawiają się w biegu życia przyrody. Wierzącym głęboko wstrząsa tajemnicza i potężna rzeczywistość boża, której manifestacją jest jak najszerzej pojęta przyroda.

2. Łączy się z tym ściśle świadomość oddalenia od mocy i majestatu - oddalenia spowodowanego grzechem. Toteż odpowiedzią człowieka na manifestującą się wszędzie rzeczywistość bożą jest krzyk duszy o boże zmiłowanie, które swój najdobitniejszy rys i wyraz znajduje w stworzeniu dla człowieka możliwości nowego życia na drodze zmartwychwstania.

3. Bardzo jest ścisły związek świata bogów z ciałami niebieskimi, których ład stanowi ulubiony temat ubożyszczającej obserwacji. Ponieważ jej podmiotem jest człowiek, jego życie stoi w ścisłym związku z biegiem gwiazd.

Religia babilońska jest więc religią wstrząsającej tajemnicy i stosunków kosmicznych. Jej wkład do ogólnoludzkiej skarbnicy prawd religijnych stanowią: 1° korny hołd i uwielbienie, 2° świadomość ludzkiej grzeszności i 3° odczucie bożego zmiłowania.

III. Religia Zachodnich Semitów

Semici zachodni byli zależni od wyższej kultury i cywilizacji otaczających ich siedziby ludów kulturalnych. Wskazują na to dokonywane ostatnio wykopaliska w Palestynie i sąsiednich krainach, co wyprowadziło na światło dzienne liczne znaleziska, sięgające swą metryką III-go tysiąclecia a.Chr. Np. licznie występują podobizny bogini życia i urodzajności w postaciach, które zapożyczone są z Babilonii lub Egiptu, albo przynajmniej zawdzięczające powstanie przejęciu wpływów z obu tych kierunków. Można natknąć się także na typ, występujący głównie na Cyprze lub w północnej Syrii. Widać stąd, że charakterystyczną cechą kultury i religii Zachodnich Semitów - także ich historii - jest zależność od rywalizujących ze sobą

mocarstw starożytnych - Egiptu, Babilonii, Asyrii, poniekąd i Hetytów. Tym znamienniejsze jest, że właśnie w Palestynie miał swoją ojczyznę ekskluzywizm religii mojżeszowej i prorockiej - izraelickiej.

Wśród Semitów zachodnich politeizm był słabo rozwinięty i tylko wyjątkowo, np. u Fenicjan, wykształtował się panteon w sensie właściwym. Boga określano głównie jako El - Moc, Siła, albo jako Baal - właściciel-Pan, bądź też jako Melek - Król, Adon - Pan, Dan - Sędzia itp. Hołd i cześć oddawano głównie mniej lub bardziej anonimowym bóstwom lokalnym jakiegoś miasta lub miejscowości - wzgórza, gaju, źródła itp. Bóstwa te - przeważnie urodzajności i płodności - były zbliżone do tych, jakie spotykamy u Semitów południowych - Arabów. Miejsce, które jest urodzajne dlatego, że obfituje w wodę, zwane jest "ziemią" czy "krajem Baala". Bóstwa te są także bóstwami wód niebieskich - deszczu, słońca, w ogóle nieba. Sprowadzają i przynoszą pomyślność, zdrowie, powodzenie, ratunek, pilnują i chronią umowy i przymierza. Żeńska forma apelatywnego słowa oznaczającego bóstwo określa odpowiednie zwyczajne bóstwa żeńskie - Baalat. Słowa Baal i Baalat, a także inne ogólne określenia bóstw stają się imionami własnymi przez określenie miejsca - np. Baal-Peor w Moabie, Baal-Hermon w Palestynie, bądź też przez podanie szczególnej ich działalności - np. Baal Berit, Pan przymierza, więc broniący przymierza, Baal-Zebul, Pan Much, w Ekronie, w krainie Filistynów czy Melkart - król miasta (tak np. w Tyrze nazywało się bóstwo opiekuńcze miasta). Często też używane były słowa Baal lub odpowiednio inne wyrażenia - jak Pan - Adon, Król - Melek - po prostu jako określenie pewnego sprecyzowanego bóstwa.

Ważną klasą bóstw żeńskich są boginie - matki i królowe niebios - Asztar, Asztarta itd., wymieniane, jak i inne duchy czy bóstwa, często w liczbie mnogiej. W łączności i powiązaniu z boginiami matkami występuje - co spotykamy także u Hetytów i w Azji Mniejszej (Frygia) - kult ich kochanków, zmarłego ale znowu ożywającego Tamuza lub Adona - Adonisa.

Religii Semitów zachodnich nie były obce świątynie, niemniej wyraźnie starsze są kute w skałach ołtarze ofiarne i

ogólniej, wszelkie miejsca ofiarnicze nie obudowane. Szczególne miejsce w dziejach ich kultu zajmuje teren, na którym powstała Jerozolima, z którym spleciona jest bardzo stara opowieść o królu-kapłanie Melkisedeku, rówieśniku Abrahama - Gen. 14. Tam, na górze świętej, późniejszym Syjonie, dawnym osiedleńcom starokananejskim wystarczał otwór w skale na krew spływającą ze zwierzęcia ofiarnego jako całe miejsce ofiarne. Bardzo stara tradycja kultowa widzi w tym miejscu górę Moria, na której miał być ofiarowany Izaak. Wzgórze to nadawało się bardzo dobrze jako klepisko do młócki - II Sam. 24,14 - a w starożytności kult i młócenie zboża bywały ze sobą powiązane - por. Oz. 9,1. Tam po zdobyciu miasta, ówcześnie twierdzy Jebuzytów, Dawid zbudował ołtarz, a Salomon wspaniałą świątynię, w której politeistyczne posągi czy tylko takiej proweniencji symbole gorliwi bojownicy o czystość religii Jahwe oceniali jako "obrzydliwość przed Panem". Ze świątynią na Syjonie, która nieraz była burzona, ale i odbudowywana, jest ściśle powiązana historia religii izraelskiej i żydowskiej. Świątynia Salomona zburzona w 586 r. została odbudowana przez Serubabela ok. 520 r., znacznie rozszerzył ją Herod Wielki na przełomie naszej ery, ostatecznie zburzyły ją rzymskie legiony pod wodzą Tytusa w 70 r. Od tego czasu budowano tam wiele obiektów kultowych, meczety, świątynie i świątynki chrześcijańskie różnych wyznań. Zanim jednak została wzniesiona pierwsza, salomonowa świątynia, wcześniejszymi i pospolitszymi formami miejsc świętych były fetysze i symbole, które gwarantowały obecność bóstwa w miejscu, gdzie - czy to we śnie, czy to w jakiś inny sposób - doznano jego bliskości (por. Gen. 28). Okolone płotem miejsca ofiarne na wzgórzach, tzw. bamoth, z ustawianymi tam świętymi kamieniami - masseboth, lub drewnianymi słupami - aszeroth czy aszerim (symbole bogiń płodności i urodzaju) Izraelici przejęli od Kananejczyków. Późniejsi prorocy izraelscy odrzucali i potępiali kult na wzgórzach "pod zielonymi drzewami" (por. wypowiedzi Ozeasza i Jeremiasza) jako pogański. Do kultu bogini matki i Tamuza należały, podobnie jak w Babilonii, prostytutki świątynne i eunuchowie-kapłani, także orgiastyczne obyczaje i obrzędy. Obok kapłanów są także wy-

mieniani kananejscy prorocy i prorokinie (nabiim i nabijjot), którzy w ekstazie dawali wyrocznie.

Słowo El występuje jako określenie bóstwa u wszystkich Semitów, słowa Baal - Bel nie są znane tylko u Arabów i Etiopów. Inne znane i powszechne zachodniosemickie oznaczenia bóstwa to Adon, Adoni, Adonai (to ostatnie było używane jako określenie Boga izraelskiego Jahwe; zostało też przez Greków omyłkowo przekształcone jako Adonis - określenie kochanka bogini matki), Melek, Milch, zniekształcone w Molech znaczą 'król'; w innym narzeczu zachodniosemickim główne bóstwo Amonitów nazywano Milkom. Słowo Molech względnie Molech, pierwotnie kananejskie określenie boga, melek - król, przejęte i przez Izraelitów, zostało utworzone przez zwokalizowanie go według słowa znaczącego "hańba" - 'boset', stąd molek, molok (czyt. molech).

Do kultu bogini matki, która czczona była także w Judzie, w ostatnich czasach przed niewolą babilońską jako królowa niebios - malkat haszszamajim, należało spożywanie przy ofierze kołaczy, które pierwotnie były podobizną tej bogini, por. Jer. 7,18. Ten sam zwyczaj spotykamy i u innych ludów.

Baalowie, baalim, przedstawiani byli często w postaci zwierzęcej, jak np. kananejski Baal, a na jego wzór także izraelski Jahwe w Dan i Bethel. Stąd i nazwa cieleo. Bóstwo w wielkiej świątyni w Hierapolis było przedstawione jako siedzące na olbrzymim byku, a wspomniane bóstwo Tyru, Melkart, wprost jako olbrzymi byk. Posąg bóstwa odlany przez Aarona był przedstawieniem w postaci cielca. Bogini wyobrażana jest nieraz z krowimi rogami na głowie (por. egipską Izydę). Pewna miejscowość w Baszanie, Astaroth Karnaim, miała swą nazwę od Asztarty z dwoma rogami, por. Gen. 14,5. Rogi te mogły później ułatwić wprowadzenie wyobrażenia bogini jako bogini księżyca.

W dokumentach egipskich mamy wzmiankę z ok. 1100 a.Chr. mówiącą, że Wen-Amon, Egipcjanin wysłany pod Liban po drzewo cedrowe widział, jak w czasie ofiary królewskiej pewien młodzieniec ze szlachetnego rodu z otoczenia króla Gebalu (tj. Byblos) "został pochwycony przez boga" i zachowywał się "jak szalony". Jest to przykład ekstazy religijnej, prawdopodobnie stojącej w związku z orgiastycznym kultem boga tej krainy.

Wśród Semitów zachodnich wydatnie były stosowane ofiary ludzkie i zwyczaj ten zachował się stosunkowo długo. Utrzymali go już względnie wysubtelnieni kulturowo Aramejczycy i Fenicjanie; nie dziwi zaś, że stosowali ofiary z ludzi niecywilizowani Arabowie aż do czasu poprzedzającego wystąpienie Mahometa, więc do początków VII w. p.Chr. Aramejczycy i Kananejczycy, jak mówi Stary Testament, "przeprowadzali dzieci przez ogień", tj. spalali je na ofiarę dla swoich bóstw. Podczas wykopalisk w Gezer, w starożytnym Megiddo i w Taanak odkryto liczne ślady ofiar z dzieci, złożonych w urnach. Fenicjanie nie zakładali żadnej nowej kolonii i nie przedsiębrali żadnej wyprawy, nie złożywszy uprzednio swojemu bogowi ofiary ludzkiej. Corocznie poszukiwano pojednania z bóstwem przez ofiarowanie dzieci i to przeważnie ze znakomitych rodzin, nie wykluczając królewskiej (por. historię króla Meszy z Moabu, II Król.3,27). Ofiary te składano na ołtarzu królowej niebios, a straszliwa muzyka trąb i bębnów zagłuszała krzyk ofiarowanych i ich najbliższych krewnych. Najdłużej utrzymał się ten obyczaj u Kartagińczyków, gdzie Rzymianie, zdobywszy ich miasto, nie zdołali wykorzenić tego okrucieństwa. Również u Hebrajczyków znajdujemy ślady pierwotnych ofiar z ludzi - por. Sędz.11, historia sędziego Jefty i jego córki; I Sam., "cherem" wykonane na Agagu przez Samuela. Opowiadanie o ofiarowaniu Izaaka przez Abrahama zaznacza jakby opozycję przeciw temu zwyczajowi.Ofiary ludzkie stały w jaskrawym przeciwieństwie nie tylko do reformacji prorockiej, lecz także już do samego jahwizmu mozaicznego; były odczuwane, oceniane i piętnowane jako "obrzydliwość przed Panem", por. II Król. 3; 16. W okresie preponderancji asyryjskiej, między 700 a 650 r., zwyczaj ten z powrotem zakorzenił się w Judei za króla Manassesa i Ammona (696-639). Nie wiadomo nam, kiedy urządzono Tofet - miejsce ofiarne w dolinie Benhinnom na południe od Jerozolimy. Kananajski zwyczaj ofiarowania dzieci został w okresie rozbudzania się lękliwej pobożności w VII w. a.Chr. powiązany z kultem Jahwe, podobnie jak poprzednio szereg innych wyobrażeń i zwyczajów kultowych, mimo protestów i czynnej opozycji ze strony prawdziwych reprezentantów mozaicznego jahwizmu.

Wspomnieć tu potrzeba o istotnym pojęciu "cherem", które w języku Nabatejczyków oznaczało w ogóle ofiarę, a w Starym Testamencie to, co przypada, należy do Jahwe, co jest mu poświęcone i musi być złożone w ofierze lub od niego wykupione. Wielkim przestępstwem sakralnym było czynić tu jakiekolwiek wyjątki. Ludzie, czy to z własnego ludu, czy wrogowie, wzięci do niewoli, musieli być bez wyjątku złożeni jako cherem w ofierze Jahwe, zabici i spaleni na ołtarzu. Stąd wywodzi się wroga postawa Samuela względem Saula, który chciał oszczędzić wziętego do niewoli Agaga i jego mienie (I Sam. 15).

Ofiary z dzieci dla boga-króla Meleka odbywały się w sabat, w dniu Jahwe (por. Ezech. 23,39), po czym ofiarnicy udawali się z krwawymi rękami do świątyni Jahwe. Nazwa Melek w tym związku nie odnosi się bezpośrednio do imienia samego Jahwe, lecz oznacza jakieś inne bóstwo; w świadomości ludowej zapewne obie te postacie zostały ze sobą powiązane. W przeciwnym bowiem wypadku należałoby oczekiwać, że ofiary z dzieci składano w tej samej świątyni. U Ezechiela 16,20 czytamy, że zabierano dzieci, które urodziły się dla Jahwe i ofiarowywano je cudzym bogom.

Nie sposób tu wymienić wszystkie napotkane u ludów i szczepów zachodniosemickich określenia i imiona Baalów - np. główne bóstwa syryjskie, bogów grzmotu i nieba, Hadada i Rammana, zarazem boga nieba i urodzajności, który znalazł dostęp nawet do panteonu asyryjskiego oraz główne męskie bóstwo filistyńskie Dagon z Gazy, w przeciwieństwie do Ramana przeszczepiony ze wschodu (z Harranu) do Kanaanu. W grę wchodzą też moabicki Kemosz i amonicki Milkom itd. U Arabów bóstwo słońca było, mimo męskiego imienia Szamasz, rodzaju żeńskiego, podobnie zresztą jak w dawnej Palestynie i Syrii. W Fenicji o pierwszeństwo współzawodniczyły dwa miasta: Tyr i Sydon. Zwycięsko wyszedł bóg Tyru, Malkart, tj. król miasta, bóstwo wojownicze, w okresie hellenistycznym identyfikowane z Heraklesem. U jego boku istniała okrutna Asztarte, bogini miłości i rozkoszy, ale przy tym i wojny. W Sydonie i Berytos (dzisiejszy Bejrut) czczono łagodnego boga uzdrowień, Eszmuna, w okresie hellenistycznym utożsamianego z greckim bogiem lekarzem Asklepiosem. Łagodniejsze cechy wykazuje postać bogini matki, zwanej po syryjsku

Athar (w epoce hellenistycznej Athar-Gatis), która miała w Hierapolis i w Byblos (tj. Gebel) wielkie i słynne świątynie, w których była czczona wyuzdanym, orgiastycznym kultem.

W fenickiej kolonii, Kartaginie, czczono jako parę boginię Tanit i jej partnera Baal-Hamana. Tanit była prawdopodobnie tubylczym bóstwem północnoafrykańskim, której za wpływem punickim nadano rysy semickie.

Starym bóstwem semickim był prawdopodobnie Gad - bóg szczęścia. Prócz Rammana przeszedł od Semitów zachodnich do wschodnich wspominany już bóg księżyca Sin, którego imię stoi zapewne w związku z nazwą Góry Objawienia - Synaj i Nabu, babiloński bóg objawienia, którego imię pozostaje zapewne w związku z semicko-hebrajskim słowem "nabi - prorok" oraz z nazwą góry Nebo, na której zmarł Mojżesz. Z innych filiacji: filistyński Dagon występował w panteonie babilońskim w powiązaniu z bogiem nieba Anu. Trzeba wszakże zaznaczyć, że w opinii etnologów Filistyńczycy nie byli Semitami, a Indoeuropejczykami, niemniej ich religia wskazuje znaczne pokrewieństwo z religią Aramejczyków i Kananejczyków.

Religia izraelsko-żydowska stanowi temat osobnej dyscypliny teologicznej, stąd w ogólnej historii religii nie jest omawiana.

IV. Religia perska

Mówić tu będziemy o religii, która według imienia wyznawanego w niej boga zwana jest mazdaizmem, według imienia założyciela zoroastryzmem, a wedle nazwy wyznawców - emigrantów z Persji do Indii - parsyzmem. Nauka europejska swoją wiedzę o niej czerpała przez długie lata ze sprawozdań i opisów pisarzy starożytnych oraz z opartego na nowoperskich i arabskich źródłach dzieła uczonego oksfordzkiego Teodora Hyde'a z roku 1700. Dopiero Francuz Anquetil Duperron w 1764 r. złożył w darze paryskiej bibliotece zbiór rękopisów Awesty oraz orientalnych tłumaczeń i komentarzy tej księgi świętej, które przywiózł ze Wschodu.

Pisma święte starożytnych Persów, zwane Awesta lub Zend--Awesta, zostały zebrane za pierwszych Sasanidów w III stuleciu p.Chr. Zapewne dopiero w IV w. zostały ostatecznie uporządkowane i podniesione do godności księgi kanonicznej,przeciwko kierunkom heretyckim i rywalizującym religiom, jak chrześcijaństwo i manicheizm. W większości pisma te pochodzą wszakże z czasów znacznie wcześniejszych. Według tradycji przed Aleksandrem Wielkim istniał zbiór ksiąg świętych, sporządzony przez królów perskich z rodu Achemenidów. Już za ich czasów potrzebne było przetłumaczenie języka religijnego, którym posługiwali się mazdajańscy uczeni w piśmie, na język potoczny - pehlevi i wyjaśnienie tekstów. Przez swój dawniejszy język, stopę metryczną, kunsztowny sposób przedstawiania przypominający pod wieloma względami Upaniszady, wyróżnia się szczególnie jedna partia Awesty, pięć tzw. Gatha, tj. pieśni, poematów nauczających. Uchodzą one za oryginalne, bezpośrednie wypowiedzi Zaratustry, za 'logia' tego proroka. Odróżniają się one od innych partii Awesty. Wedle starszeństwa, za Gathami idzie tzw. Gatha siedmiu rozdziałów, partia prozaiczna, również pisana w archaicznym dialekcie. Dzisiejsza Awesta składa się, pominąwszy kilka pomniejszych partii, z trzech części podstawowych:

1) Wendidad, prawo przeciw złym duchom, które obejmuje obok starych tradycji także postanowienia czystości i inne nakazy, jakich nabożny musi przestrzegać,aby uniknąć mocy i przemocy złych duchów, zwanych Daeva.
2) Jasna, tzn. ofiara, czyli modlitwy ofiarnicze, więc księga rytuałów, w której ułożone są teksty zgrupowane wokół świętych Gathów w kolejności czynności ofiarniczych, przy których w czasie ceremonii były recytowane lub śpiewane.
3) Jaszty, tzn. śpiewy ofiarnicze, poświęcone przede wszystkim tzw. Jazata, tj. dawniejszym bóstwom, przejętym już po Zoroastrze do kultu zoroastryjskiego lub oryginalnym zoroastryjskim zapoteozowanym pojęciom religijnym, którym było poświęcone 27 z 30-tu dni miesiąca.

Sama nazwa Awesta oznacza tekst, zaś słowo Zend znaczy komentarz, wykład. Błędne jest więc język Awesty nazywać języ-

kiem Zend. Rzeczywistym językiem Zend jest pehlevi, jeszcze w XIX w. używany przez indyjskich Parsów jako święty język uczonych (odpowiednik katolickiej funkcji łaciny).

Dzisiejsza Awesta jest tylko ułamkiem Awesty z czasów Sasanidów. Dzieło w języku pehlevi zatytułowane Dinkart (IX w.) podaje przegląd wszystkich Nasków czyli ksiąg sasanidzkiej Awesty, z której do naszych czasów zachowała się jedynie czwarta część. Przewodnia treść niektórych z zaginionych Nasków powtarza się niewątpliwie w innych pismach pehlevi, z których najważniejszy jest Bundehesz, jakby biblijna Genesis, dzieło zawierające głównie treść kosmologiczną i teologiczną zoroastryzmu.

Pozostałe pomniejsze części Awesty to Vispered, tzn."wszyscy panowie" czyli wszyscy wzywani w kulcie święci i bóstwa. Nazwa pochodzi stąd, że te partie liturgiczne były używane w działaniach ofiarniczych, w których wzywa się "wszystkich panów". Nadto małe pisemka, kalendarze, modlitwy i przypowieści, zarówno z Jasztami, jak i bez Jasztów, ujmuje się w tzw. Khorda Awesta czyli Małą Awestę, modlitewnik do prywatnego nabożeństwa i skupienia religijnego Parsa. Wiele fragmentów z pierwotnej Awesty można znaleźć w parafrazach w języku pehlevi i innych rękopisach. Najobszerniejszy pochodzi z Hathokhnask, a opowiada o podwójnych losach duszy po śmierci, gdzie na jej spotkanie wychodzi jej nabożność lub bezbożność, upostaciowana w kształcie pięknej dziewczyny lub ohydnej wiedźmy. Prócz Bundehesz ważnymi pismami religijnymi w języku pehlevi są:

a) Monokhart, nauka ducha mądrości,
b) Arta Viraf Namek, księga opowiadająca o zejściu Arta Virafa do podziemi,
c) Szajast la szajast, księga o tym, "co się godzi i co się nie godzi" - kazuistyczny wykład etyczny,
d) Datistani dinik, dzieło teologa Manuszczihara z IX w., zwane "poglądy religijne", zbiór odpowiedzi uczonego kapłana na zadane mu pytania oraz jego listy,
e) Szikand-Gumanik Vijar, wywody przeciw wątpliwościom, również dzieło teologa zoroastryjskiego z IX w., apologia przeciw religii chrześcijańskiej i żydowskiej, is-

lamowi i manicheizmowi. W dziele tym autor broni zoroastryjskiego dualizmu przeciw sceptycznemu i ateistycznemu światopoglądowi.

Spośród nowoperskich dzieł religijnych należy wymienić "Sandar", podręcznik pobożności i "Rivayat", kapłańskie informacje o ważnych kwestiach rytualnych i religijnych.

a) Zaratustra i Gathy

Religia, której dokumentem jest Awesta, to religia wywodząca się od ludzkiego założyciela, więc religia prorocka. Jeśli się porówna starą aryjską religię, irańskie pogaństwo poznawalne przez zachowane w kościele mazdajańskim bóstwa i obrzędy oraz religię starowedyjską z religią Awesty, to można zaraz spostrzec, że zaszła tutaj świadomie przedsięwzięta reformacja lub miało miejsce założenie nowej, oczyszczonej religii. Dzieło reformy najwyraźniej występuje na jaw w najstarszych partiach Awesty, w Gathach. W tych dokumentach literackich jako przemawiający występuje Zaratustra, prorok w prostej, ludzkiej postaci, syn Spitamy, który wedle perskiej tradycji wystąpił na początku VI w. a.Chr. Reformy Zaratustry nie można odnieść do czasów późniejszych. Książę Vistaspa, według Gathów i tradycji wymieniany jako pierwszy świecki protektor ruchu prorockiego jest przez niektórych badaczy utożsamiany z postacią historycznego króla Histaspesa, ojca Dariusza, bądź jest uważany za przodka tego władcy. Jeden z aryjskich bogów, pan-władca czyli Ahura jakiegoś okręgu, został przez reformę zaratustriańską proklamowany pod nowym imieniem Ahura Mazda lub Mazda Ahura (nazwa ta występuje w Gathach jako dwa przez wszystkich zrozumiałe słowa), bogiem jedynym względnie Bogiem par exellence. Jego kult został oczyszczony z elementów prymitywnych, postać otoczono szeregiem Geniuszów - duchów, których istoty po części zapożyczono z dawnej religii ludowej, po części ze spersonifikowanych przez teologię zaratustriańską pojęć abstrakcyjnych. Dawny Ahura stał się bóstwem etycznym i człowiek musiał się decydować za nim albo przeciw niemu. W Gathach prawie że nie spotykamy śladów staroaryjskiej mitologii, tradycyjnych zwyczajów i obrzędów kultowych ani też tradycyjnej wiary ludo-

wej. W miejsce dawnych bóstw natury wszedł Ahura Mazda wraz ze swoją świtą. Dawne bóstwa i duchy, czczone przez wojowniczych sąsiadów Daevy, zdegradowano do roli złych duchów albo dlatego, że w samej ich nazwie tkwiło od początku znaczenie czegoś wrogiego, złego, niemiłego, albo przez to, że bieg świata pojęty jest jako spór, walka, bój, zmaganie się między Dobrem i Złem. Rozstrzygnie ją "wielkie wydarzenie", "wielki dzień" "przy skończeniu biegu świata" i panowanie królestwa Mazdy z jego świętymi mocami i nabożnymi zostanie ostatecznie przypieczętowane jako bezsporne władanie. Pobożność pierwszych Gathów jest nacechowana nastrojami i skłonnościami eschatologicznymi oraz upodobaniami monoteistycznymi i dualistycznymi. Religijno-moralna gorliwość Zaratustry zmierzała do reformy ekonomiczno-społecznej. "Dusza bydła" przedkłada przed niebianami swą skargę na nędzę, która pochodziła z gwałtowności i okrucieństwa zbójeckich nomadów. Zaratustra występuje jako orędownik, wstawiający się nawet za nędzą i opłakanym losem bydła, domagając się ujętej w ścisłe zasady hodowli i opieki nad pastwiskami - walczy o "dobre mieszkania i pokój". Bydło jako żywiciela ludności należy traktować łagodnie, trzeba znieść krwawe ofiary ze zwierząt.

Dla piewców tych hymnów synonimami są: nabożny wyznawca boga, pilny rolnik, dzielny hodowca bydła, sprawiedliwy gospodarz lub zwierzchnik gromady. Gospodarczy i rolniczy program proroka nabrał ważnego znaczenia dla religii przez to, że nadał ideałowi życiowemu pozytywny i czynny charakter. Gdy później, na skutek rozszerzenia się zasięgu oddziaływania zoroastryzmu właściwa uprawa roli (już nie tylko, jak w Gathach, pielęgnowanie pastwisk) stała się zasadniczym zajęciem wyznawców, zawsze czujny i czynny rolnik pozostawał typem "dobrego sługi" Mazdy i wyznawcy jego religii.

Tę prostą, oczyszczoną chłopsko-wieśniaczą pobożność kapłani, piewcy Gathów, powiązali z ideami teokratycznymi. Ich ideałem było społeczeństwo, w którym książę-władca wspiera kapłanów Mazdy przez posłuszeństwo wobec nich, przez dary i pomoc przeciw wyznawcom innych religii i w którym ustawiczny bój ze złymi mocami w świecie duchowym i cielesnym, z demona-

mi i zgubnymi siłami przyrody gotuje narodowi błogosławieństwo i szczęście w tym i przyszłym świecie. Swój społeczno-religijny ideał wyrazili w uczonej, artystycznej poezji i w teologii, wyposażonej w abstrakcyjne bóstwa pojęciowe. Teologia ta jest nieraz dla nas niejasna, lecz w gruncie rzeczy prosta i zwarta. Wymienionych jest tu stosunkowo mało elementów religii ludowej, z czego jednak nie wynika, że reforma Zaratustry wyrażona w Gathach wszystkie te elementy zniosła i zakazała.

Achemenidzi czcili Ahuramazdę (zlane w jedno podwójne imię własne z Gathów Ahura Mazda lub Mazda Ahura). W pozostawionych przez nich napisach, zwłaszcza najsłynniejszych, Behisztun, pochodzących od Dariusza syna Histaspesa (522-486) traktują władzę nad krajem i ludźmi jako dar boga. Wymienione są tam także demony. Zło, zwłaszcza bunt, wywodzi się według nich od Kłamstwa, Drauga, co przypomina często omawiane w Aweście staroirańskie, żeńskie uosobienie złych mocy, Drug. Ahura Mazda zwany jest "największym z bogów". Dawniejsi Achemenidzi powołują się tylko na niego. Dopiero Artakserkses Mnemon (404-358) wymienia obok Ahura Mazdy dawnego narodowego boga Mitrę i boginię Anahitę. Miał jej, według Berossosa, wybudować świątynie i postawić posągi. Achemenidzi nie znali i nie stosowali przepisów awestyjskiej mądrości kapłańskiej i pielęgnowali liczne stare nawyki ludowe i kulty plemienne, podobnie jak i królowie izraelscy nie byli konsekwentnymi mozaistami.

Z okresu ok. IV w. a.Chr. zachował się w Armenii i Kapadocji kalendarz, w którym obok stwórcy i Frawaszów (o nich poniżej) wymienione są imiona sześciu tzw. Amesza Spenta (wł.Amrta Spenta) i kilku pomniejszych Jazatów i to w formie przejętej nie z języka Awesty, lecz w postaci zepsutej z późniejszego języka perskiego i w innej kolejności niż znana jest Aweście.

F.Cumont i inni badacze dokonywali dość istotnych dystynkcji. Rozróżniali między zaratustriańskim mazdaizmem Awesty, podniesionym rzekomo do godności religii państwowej dopiero za Sasanidów w III w. p.Chr. a religią perskich królów achemenidzkich (tzn. perskim mazdaizmem), która zna "Ahura Mazdę razem z bogami", a nie zna Amesza Spentów oraz przyznaje Mitrze pierwsze miejsce po głównym bogu, a obu ich łączy z Anachitą

jako boginią matką. Mazdaizm perski miał jeszcze ofiarowywać bogom zwierzęta a nie haomę (por. ind. soma); nadto zmarłych grzebano, a nie pozostawiano w odludnych miejscach. Według Cumonta późniejszy 'Mitra misteriów' pochodził z tej ludowej, naturalistycznej religii, został połączony z chaldejską spekulacją astrologiczną i w tej formie przeszedł na zachód, dostając się do antycznego świata kulturalnego. Nie pochodził więc ze zreformowanego mazdaizmu, pielęgnowanego przez koła kapłańskie na północy i wschodzie.

b) Ahura Mazda

Wysoko ponad wszystkimi boskimi istotami stoi Ahura Mazda - Mądry Pan. W najstarszych hymnach jest wielbiony jako stwórca wszystkiego na niebie i na ziemi, jako bóg światłości, czystości i prawdy, dawca wszelkich dobrych darów, a w szczególności życia, mocy życiowej bez umierania, jako ten, którego chwała i uwielbienie przewyższa wszystko. W Gathach znajdujemy jedną wzmiankę, że Mazda nie tylko powstrzymuje zło, ale i zsyła Błogosławieństwo i Nieszczęście według swego upodobania. Mieszka on ze swoim dworem w niebie, zwanym "mieszkaniem pieśni" lub "mieszkaniem życzeń", gdzie odbiera uwielbienie i wysłuchuje modłów wyznawców. Tam, po śmierci, nabożni zostaną doprowadzeni przez most Czinwat - most umarłych, aby spożywać napój i pokarm nieśmiertelności. Natomiast słudzy Kłamstwa drżą przed mostem Czinwat i w "mieszkaniu Kłamstwa" - Drug będą spożywać w mrokach, nędzy i upodleniu napawający wstrętem pokarm, podawany przez diabłów. Jak wielka by nie była moc złych tyranów, jak dalece nieszczęśliwy czułby się prorok, Ahura Mazda usłyszy modły i da wiernemu słudze królestwo "dobrego uosobienia" i najlepszej pobożności. Jest on świętym duchem, duchem najświętszym. Nikt go nie może oszukać, bo jest on wszechwiedzący, wszystko widzi, jest "stróżem", którego oczy widzą nie tylko to, co dzieje się jawnie, publicznie, ale i to, co jest utajone. Nikt nie może oszukać tego, który rozstrzyga o wszystkim - sędziego, który wszystko wie o czynach ludzi czy Daevów lub o tym, co kiedykolwiek jeszcze uczynią.

Do niego zwraca się prorok, by dowiedzieć się prawdy i by zaznać pomocy od dobrego władcy. Zwiastowanie tego boga jako najwyższego - owszem, nawet jako jedynego - jest z pewnością nowością, jest charakterystyczne dla reformy zaratustriańskiej, której zwolennicy, dla odróżnienia się, zwą się Mazdayasna - czciciele Mazdy. Żaden bóg świata starożytnego - poza Jahwe w Izraelu - nie zbliżył się tak bardzo do monoteizmu, co Ahura Mazda. Jedynie te dwie boże postacie starożytności - Jahwe i Ahura Mazda - mogły być odczute osobiście przez proroków aż do głębi sięgającej istoty pojęcia Boga i być przez to nośnikami wyobrażenia o wszechmocnej, jedynej lub przynajmniej prawie jedynej postaci bóstwa.

W Iranie, podobnie jak w Izraelu, zmiany szły jednak na gorsze i religia rozpowszechniona w szerszym kręgu straciła wiele ze swej pierwotnej czystości i wzniosłości, głoszonej przez najstarszych piewców pieśni religijnych. Jednakże Wielkim Bogiem, jedynym właściwym Bogiem, zawsze pozostawał Ahura Mazda. Jego kult nie został ukrócony wraz z rozszerzaniem i powiększaniem się liczby istot bożych. Wyszukiwano dlań najpiękniejsze imiona, chociaż inne pomniejsze istoty boże, a potem nawet sam Zaratustra, podniesiony do godności ziemskiego namiestnika Boga, odsunęły go na nieco odleglejsze wyżyny.

c) Amrta Spenta (Amesza Spenta)

Nazwa ta, znacząca w języku perskim "święci nieśmiertelni", występuje dopiero w późniejszej Aweście. Jednakże postacie tworzące tę grupę - archaniołowie, trabanci Ahura Mazdy, jako jego dwór i orszak niebieski wywodzą się już z teologii Gathów. W jednej ze strof Gathów (Jasna 47,2) wszystkie te duchy, w liczbie siedmiu, występują razem. Potem wspólnie z Ahura Mazdą zostały zjednoczone w jedną liczbę siedmiu:

"Z powodu naszego czynu i naszego słowa da nam Mądry Pan (tj. Ahura Mazda) przez Roztropnego Ducha (Spenta Manyu) i Dobre Myślenie (Vohu Mana) według Prawdy-Prawości (Asza leg. Urta) Zbawienie (Harvatat) i Nieśmiertelność (Amurtat) wespół z Królestwem (Khszathra Vairya) i Oddaniem (ew. Pokorą - Aramati)".

Tymi siedmioma duchami są więc:

Roztropny Duch (ew. Święty Duch)
Dobre Myślenie (ew. Dobra Myśl)
Prawda - Prawość (ew. Prawdziwy Porządek)
Zbawienie (ew. Zdrowie)
Nieśmiertelność
Królestwo (ew. Panowanie)
Oddanie - Pokora (ew. Pobożne Posłuszeństwo).

W Gathach liczba siedem nie jest użyta. Spenta Manyu - Roztropny Duch nie jest tu jeszcze odróżniany od Ahura Mazdy. Do tej samej grupy później zostały zaliczone Atar, bóg ognia - płoszący szatana i oczyszczający, mający stąd wielkie znaczenie i w życiu domowym, i w kulcie, nadto Geusz Urwan - Dusza Bydła, Sraosza - Posłuszeństwo oraz inne jeszcze postacie - np. Odpłata - Aszi (leg. Urti; także pojmowana jako Błogosławieństwo).

Wśród tych Amrta Spentów Aramati - Oddanie, Pokora jest staroaryjskim bóstwem ziemi i ma wyraźniejszą od innych osobowość. Najściślej z Ahurą Mazdą (Dobrym Panem) są zespoleni: Vohu Mana - Dobre Myślenie i Urta-Asza, Prawda-Prawość. Dobrym Myśleniem (Vohu Mana) lub Najlepszym Myśleniem (Vahisztem Mana) jest taki stan ducha, w którym Bóg ma upodobanie, zaś jako personifikacja, osobowość nauczająca ludzi Woli Bożej, takiego sposobu, w jaki nabożny ma traktować wszystkich i wszystko, a szczególnie bydło. Jest też niebieskim opiekunem ludzi i wyznawców na ziemi. Prawda-Prawość: Urta (odczytywane także jako Asza - ind. Rita - Prawość, której stróżem jest zwłaszcza Varuna i Mitra) przejęta jest w Gathach z religii wschodnioaryjskiej. To pojęcie określa to, co nazwalibyśmy 'decorum' - to, co się należy, co przystoi, co jest uznane jako właściwe i prawe, także w ofierze i nabożeństwie. Można je więc utożsamić z pobożnością. Nadto w tym pojęciu mieści się boży ład w świecie, wzajemne obowiązki ludzi wobec siebie, natury i mocy niebieskich.

Atar - bóg ognia względnie sam Ogień jest środkiem do utrzymania czystości i świętości, a jako ogień ofiarny jest ściśle zespolony z Prawością - Urta. Khszathra - Królestwo

oznacza władzę, panowanie, czyli królowanie Mądrego Pana w niebie i na ziemi, gdzie zostaje ono urzeczywistnione przez posłusznego kapłanom - a więc dobrego - władcę jako teokracja. Aramati jest bóstwem staroaryjskim. W Gathach oznacza oddanie, pokorę, należyte usposobienie, pojmowane jako Geniusz nabożnej uległości. Pojęcie to odnosi się także do działania zgodnego z obowiązkiem. W zoroastryźmie nie zatarł się całkowicie mitologiczny charakter tego bóstwa. W Persji i w Indiach Aramati-Aramaiti występuje jako bogini ziemi, Matka Ziemia, która dobrze zaopatruje swe dzieci we wszystko, czego potrzebują. Dlatego zwie się Spenta Aramati, tj. święta lub czcigodna. W Gathach jest rozpatrywana także w zespoleniu z ziemią jako "ochronicielka", patronka uprawy roli. W jej pojęciu występują połączone dwa zasadnicze zainteresowania zoroastryzmu: obowiązek nabożeństwa i gorliwa praca oraz działalność na ziemi motywowane religijnie.

Mniej samodzielny byt mają dwa, wspólne dla Wedy i Awesty bóstwa czy upostaciowania pewnych stanów - Harvatat i Amurtat, Zbawienie (Błogość, Szczęście) i Nieśmiertelność. W Gathach występują często bez wyraźnej personifikacji, bądź są traktowane jako pokarm Ahura Mazdy albo wiekuiste użyczone przezeń siły i moce. Jako duchy występują w nabożeństwie, nieraz w łączności z pokarmem ofiarniczym, Draona, a nawet z ofiarnym napojem Haoma.

W późniejszej Aweście Amrta Spenta występują jako całkowicie spersonifikowani archaniołowie. Pewne elementy tego przeobrażenia zawarte są już w Gathach. Trudno wszakże rozstrzygnąć, czy są to zarodki dalszego rozwoju, czy też pozostałości tradycyjnych poglądów. Tak więc Vohu Mana (pehlevi: Bachman) występuje jako stróż nieba, przewodnik wprowadzający nieśmiertelne dusze do nieba i pan zwierząt domowych, Asza-Urta to geniusz ognia, Khszathra to pan metali, Aramati - bóstwo ziemi, Harvatat i Amurtat przedstawieni są jako geniusze wód i roślinności, urodzaju i dobrobytu.

Już w Gathach są rozróżnione dwa przyszłe rozstrzygnięcia - odpłata po śmierci oraz gorąco upragniony i oczekiwany ostateczny zwrot stworzenia, wielkie wydarzenie, ostateczne zwycięstwo nad złym i dopełnienie wszystkiego.

Niektóre wersety Gathów napomykają o próbie ognia - ordalu ogniowym, sądzie bożym przez ogień względnie roztopiony metal. Według późniejszej eschatologii ostateczne rozstrzygnięcie w wielkim dniu sądu sprowadzi Ogień przez straszliwy Ordal - Sąd próby. Spali on złych, a może i oczyści; nabożni przejdą przezeń bez szkody i bez przykrych wrażeń fizycznych. Nie jest wykluczone, że już w Gathach była mowa o zmartwychwstaniu. Wątpliwe natomiast, czy była w nich obecna wyznawana potem koncepcja oczyszczenia i przywrócenia wszystkiego do pierwotnego stanu sprzed naruszenia.

d) Dualizm

Według Gathów od samego początku istniały dwa duchy: Dobry - Vohu i Zły - Aka, lub inaczej: Łaskawy, Święty - Spenta i Zły Atakujący - Angra. We wszystkim się różnili i namiętnie się zwalczali. W górze, w najwyższych sferach i regionach, jest miejsce władania Wszechmądrego Pana. Nisko, w najgłębszych otchłaniach, jest domena jego potężnego wroga, który jednak ostatecznie musi mu ulec. Pośrodku, między tymi dwoma domenami, istnieje świat - plac boju między tymi dwoma władzami. W walce tej udział musi wziąć każdy człowiek, by przez rytualną czystość, ofiary i cnotę przemagać złe moce i ich klikę i pomagać w pomyślnym rozwoju czystemu stworzeniu, a w szczególności elementom czystym. Przeciwieństwo to jest etyczne, religijne i rytualne. Rozciąga się ono na całe stworzenie organiczne, nieorganiczne, materialne i duchowe. W Gathach można wyśledzić początki tego rozwoju. Ahura Mazda jest tam jednakże przedstawiany jako stwórca wszystkiego - światła i ciemności, snu i czuwania, poranku, południa i nocy. W Gathach nie występuje jeszcze Angra-Maynyu jako imię własne. Szatan jest określony ogólnie jako Drug - Kłamstwo. Wśród złych duchów szczególnie należy wymienić Aeszmę - wściekłość, szał, jako znamię wrogów nowego ideału życiowego.

Istotne zmiany zaczynają się później, w Aweście młodszej. Angra-Maynyu został wysunięty jako Szatan Szatanów, Daeva Daevów na czoło wszystkich Daevów, całego świata Drugów, kłamstwa, demonów zwłok, jako pan śmierci i - co znamienne - stwór-

ca tego, co nieczyste z natury lub nieczyste etycznie. Prymitywne reguły tabuistyczne zostały włączone do systemu Awesty jako prawa o czystości i nieczystości. Później te złe moce zostały usystematyzowane i każdy z wybitniejszych duchów, np. każdy z Amrta Spentów, zyskał swego przeciwnika,wroga. Podstawowym rysem charakteru Angra-Maynyu jest opozycja - gdy Ahura Mazda dokończył swego dzieła stworzenia, Angra-Maynyu stworzył takie istoty i rzeczy, które mają szkodzić dobrym stworzeniom pierwszego. Angra-Maynyu nigdy nie upodobnił się do Ahura Mazdy w dziedzinie Mocy - nie jest wszechwiedzący ani wszechmocny.

Dopiero za czasów Sasanidów Ahura Mazda został skoordynowany ze Złym Duchem, Angra-Maynyu, a ponad nim postawiono Nieograniczony Czas - Zerwan Akarana, tj. czas, który istniał przed stworzeniem świata i będzie istnieć także po jego skończeniu. Nauka ta, zwana zerwanizmem, została za czasów Jazdgarda II (438-457) uznana jako religia państwowa.

Niektóre przydomki Angra-Maynyu, zwłaszcza Pourumahrka, tj. pełen śmierci, zdają się wskazywać na to, że był on niegdyś mieszkającym na ziemi bogiem śmierci. Innymi jego określeniami są "pan śmierci" i "pan zniszczenia".

e) Okres późniejszej Awesty

W późniejszej Aweście, poza wspomnianym już dualizmem w całej dziedzinie stworzenia, występują jeszcze inne znamienne zmiany. Wspomnieliśmy już, że na wpół spersonifikowane pojęcia używane przez piewców Gathów stały się żywymi zjawiskami, z materialnym zakresem istnienia i oddziaływania i szczególnymi imionami czy przydomkami, i że znowu stopniowo odzyskiwały, przynajmniej w części, swoje pierwotne, naturalne znaczenia. Dotyczy to nie tylko tzw. Czcigodnych Nieśmiertelnych. Wierze laickiej coraz bardziej odpowiadały i inne postacie właściwe pobożności kapłańskiej Gathów; wymyślono też nowe Jazaty lub przejęto je z wiary ludowej. Coraz wyraźniej zostało określone i rozwinięte zadanie religii jako instytucji zbawczej. Potężniejący stan kapłański rozbudowywał i wzbogacał prosty on-

giś kult ognia. Ofiara Haomy stała się po prostu ośrodkiem wszelkiej czci bogów. Bogato rozwinięto instytucję pokuty. Ortodoksja awestyjska przejmuje zamilczane przez Gathy lub nawet z dawna nie wyparte obyczaje z kultu zmarłych i wiary w duchy. Wszystko to jest oznaką wkraczania zreformowanej przez Zaratustrę religii ze szczupłego kręgu zwolenników do powiązanego z głęboko zakorzenionymi tradycjami religijnego życia ludowego. Prawdopodobnie stało się koniecznością przywrócenie jakby do dawnych łask nawet niektórych Daevów,a więc zwalczanych przez Gathy i ich teologów bóstw natury.

Tradycja mazdajanistyczna traktuje okres hellenistyczny i panowanie Partów jako okres poniżenia religii, chociaż niektórzy władcy z rodu królewskiego Arsakidów są wielbieni jako władcy nabożni. Jeden z nich, Vologeses, miał się zająć zebraniem i uporządkowaniem ksiąg świętych. Ze wstąpieniem na tron perski rodu Sasanidów w 226 r. p.Chr. zaczyna się złoty okres mazdaizmu. Dopiero za ich panowania religia ta została uznana za religię państwową. Po ustaleniu kanonu i walce z innymi religiami i sektami heretyckimi ortodoksja zyskała ostateczną przewagę i zwycięstwo za sprawą Aderbada Mahrespanda (dla wiary poddał się ogniowemu Ordalowi - próbie z roztopionym metalem - var nirang). Klęski, które wstrząsnęły posadami państwa osłabiły mazdaizm, a zdobycie Iranu przez Arabów doprowadziło do wprowadzenia tam islamu.

f) Jazaty

Pod ogólnym imieniem Jazaty, tzn. Czcigodni czczony był cały szereg bóstw, które są specyficzne dla systemu zaratustriańskiego, a po części zostały wydobyte i przejęte z dawnej religii. Właściwe zaratustriańskie Jazaty, jak np. większość Amrta Spentów, są pierwotnie spersonifikowanymi ideami. Wynika to już z ich imion - np. Rasznu Raciszta (Najsprawiedliwsza Sprawiedliwość), Saena (Prawo lub Wiara), Sraosza (Posłuszeństwo), Czista (Roztropność) i in. Rasznu ze Sraoszą i Mitrą według wierzeń ludowych stoją jako sędziowie umarłych na moście zmarłych, Czinwat. Dwom innym Jazatom zlecone jest ważenie duszy - czynią to Arsztat i Zamyat, zaś Rasznu trzyma uwagę.

Najbardziej charakterystycznym z Jazatów jest występujący już w Gathach, ale dopiero później pojęty jako żywa postać i osobowość w wierze ludu Sraosza, stojący prawie że na równi z Czcigodnymi Nieśmiertelnymi. Jak wskazuje sama nazwa, jest to personifikacja śmiała, wzniosła i piękna, uosobienie 'słuchania' - zarówno wzywania, jak wysłuchania świętych modłów, wersetów pisma i pień ofiarniczych. Jest to jakby geniusz objawienia, pośrednik między bogiem a człowiekiem.

Jako kapłan niebieski Sraosza dokonał najpierw świętych obrzędów; jako prorok niebieski rozpowszechnił prawdziwą wiarę, Prawo - Zakon Mazdy. Sraosza zwalcza Szatana orężem pobożności. Nigdy nie odpoczywa, jest stałym pomocnikiem nabożnych i wzorem w ich boju ze Złym. Poświęcony mu jest kogut, ptak czujności.

Do roli takich osobistych duchów podniesione zostały także dawne modlitwy i były potem wzywane jako duchy osobiste, a najważniejsza z nich, modlitwa Ahunavairya, zwana później Honover, została nawet czymś w rodzaju hellenistycznego Logosu, bożym słowem stworzenia.

'Moc' - Hvarena, jest to substancja świetlna, która oświeca ducha ludzkiego i zaopatruje go w nadnaturalną moc i świętość. Hvarena jest godnością królewską nadaną przez Boga władcom, która przechodziła z jednego bohatera dawnych czasów na drugiego jako szczególny znak władcy świata, aż wreszcie pod koniec świata zostanie przelana na jego Zbawiciela, Saoszjanta.

g) Haoma, Mitra, Anahita

W Jasztach, pieśniach o bogach, poświęconych każdemu z nich, można odkryć gorące usiłowania powiązania ich z Ahura Mazdą i Zaratustrą oraz wykazania ich kultu jako mazdajańskiego i zatustriańskiego.

W Gathach nie ma wzmianek o napoju ofiarnym - soku wyciskanym z rośliny Haoma, który stanowił główny składnik ofiary i kultu mazdajańskiego. Nie jest wszakże wykluczone, że kapłani w okresie Gathów używali - jak to było w innych religiach indoaryjskich - jakiegoś świętego napoju upajającego. W bar-

dzo starym Hon-Jaszcie Awesty czytamy o tym, że niebieska piękna postać spersonifikowanego Haomy zostaje przyprowadzona do Zaratustry, przeegzaminowana przezeń i uznana. Potem Haomę wyobrażano sobie jako napój życia. Jest to najlepszy viatyk dla duszy. W dawniejszych czasach, jak z tego Jasztu możemy wnioskować, wszyscy nabożni doznawali błogości płynącej z upojenia Haomą jako boską mocą, która leczy choroby, odsuwa śmierć i zrównuje ze sobą wszystkich ubogich i bogatych, prostaków i uczonych. Później napój ten był przeznaczony wyłącznie dla kapłanów, i to podczas głównej ofiary. Za ojca bóstwa Haomy uznawano potem samego Ahura Mazdę.

Mitra występuje w poświęconym mu Jaszcie jako bóg niebieskiego światła, który ze swoimi rumakami przekracza górę niebieską przed wszystkimi innymi Jazatami. W złotej zbroi powala w boju wszystkich wrogów. Jako bóg światłości widzi wszystko, czuwa nad prawdą i wiernością. Od samego początku był bogiem pilnującym wszelkich umów i przymierzy. W wierze zaratustriańskiej połączono go z czysto zaratustriańskimi bóstwami i aniołami, i mianowano sędzią na moście Czinwat po śmierci każdego człowieka. Zoroastryzm nie wciągnął go jednak do wielkiego obrazu końca świata. Późniejsza religia nie mogła się jednak obyć bez tej wielkiej w wyobrażeniach ludowych postaci. Według Mihir-Jasztu sam Ahura Mazda razem z Amrta Spentami składał w niebie Ahury ofiarę Mitrze i wzywał nawet Zaratustrę do tego, by czynił to samo.

W pięknym Jaszcie, poświęconym Ardvi-Sura-Anahicie jest mowa o tym, że składali jej ofiary wrodzy władcy i słudzy Daewów. Potężna Ardvi to bogini rzek, niepokalana (tj. anahita) wielka bogini wód, za sprawą oczyszczających i ożywiających właściwości wody, bogini płodności ziemi, ludzi i zwierząt. Jej posąg opisany w Jaszcie przypomina posągi przednioazjatyckich bogiń matek, w szczególności babilońskiej Isztar, której kult według Berossosa został wprowadzony w persko-medyjskim państwie przez Artakserksesa Mnemona (403-361). Imiona, które nosi ta bogini, są irańskie, a jeśli prawdziwe jest przypuszczenie, że Anahita jest pochodzenia semickiego, to teolodzy zaratustriańscy zadali sobie wielki trud, by jej

kult oczyścić z obcych naleciałości. Jej działalność pod wieloma względami pokrywa się z działalnością znanej już z Gathów dawnej bogini urodzajności i płodności, dobrej Aszi-Urti, Aszi-Urti Vanuhi.

h) Frawaszi (Frawurti)

Od Jazatów różnią się Frawaszi (ew. Frawurti), boskie czy niebieskie typy wszystkich żyjących istot, łącznie z Jazatami a nawet Amrta Spentami. Są to dusze zmarłych i dusze opiekuńcze żywych, stworzone już przed ich urodzeniem i żyjące dalej po ich zgonie. Nauka ta powstała na gruncie animistycznej nauki o duszy i w różnych postaciach powraca u różnych ludów. U Irańczyków rozwinęła się w sposób szczególny i została włączona do systemu zaratustriańskiego.

W działalności Frawaszich możemy odróżniać dwa podstawowe zakresy. Po pierwsze, są one niebieskimi opiekunami, zawsze gotowymi do pomocy nabożnemu, czy to w uprawie roli, czy w boju. Licznie ochraniają święte stworzenie boże przed gromadą szatanów. Po drugie, wprawiają w ruch dobre ciała niebieskie (planety należą do świata Zła), wody i rośliny na ziemi. Diabły - Daevowie starają się powstrzymać ruch ciał niebieskich, zahamować bieg wód w rzekach i strumieniach przez zamarznięcie, aby przez to uniemożliwić wegetację i wzrost płodów roli.

W znaczeniu i roli Frawaszich jako dusz zaznacza się znamienny postęp. Kult zmarłych i przodków staje się kultem świętych. Wzywa się "Frawaszich nabożnych", a w poświęconym im Jaszcie czytamy o liście świętych zboru mazdajańskiego, do dziś nie zamkniętej. W działalności Frawaszich (zwłaszcza druga sfera) mamy do czynienia prawdopodobnie z pozostałościami dawnych duchów przyrody, które zapewne zlały się z nimi.

i) Eschatologia

Religia zaratustriańska jest jedyną religią obok religii żydowskiej, która wytworzyła zwartą naukę o rzeczach ostatecznych - eschatologię.

Według mazdaizmu czas trwa ok. 12 000 lat. Podzielony jest na cztery okresy. Przed czasem i po jego przeminięciu trwa

Czas Nieograniczony - Zerwan Akaran. W pierwszej kwarcie stworzenia duchowe żyły swoim życiem, potem rozpoczął się bój między Ahura Mazdą a Angra-Maynyu. W czasie drugiej kwarty Zło było jeszcze bez mocy. Dobry Pan stworzył swoje twory, Frawaszi wyrazili zgodę na przyjęcie na się ciała, aby sprawniej walczyć przeciw szatanowi i jego tworom. W trzeciej kwarcie rozpoczyna się właściwy bieg dziejów świata, który łącznie będzie obejmować 6000 lat. Zły wróg wdziera się w ten świat, zaczyna się historia ludzkości. Podczas pierwszego jej tysiąclecia szczęśliwie władał Yima, który z wybranymi roślinami, zwierzętami i ludźmi skrył się w zamku Var przed niszczącymi wszystko zimami. Baśń o Yimie i mit o zimie stanowiły dawniej samoistny motyw mityczny, aż później zostały włączone do systemu eschatologicznego mazdaizmu. W neutralnym punkcie rozwoju historii, po 3000 lat, wystąpił Zaratustra. Następna i ostatnia kwarta traktowana jest z iście zaratustriańskim optymizmem jako klęska Złego. Jej przebieg jest rozdzielony na 3000 lat. Podczas pierwszego tysiąclecia żyje obecna ludzkość, która - abstrahując od gwałtownego naporu złości przed samym dokonaniem się dziejów - posuwa się stale naprzód, staje się coraz bardziej zwycięska w boju z Daevami, szczęśliwsza i nabożniejsza, coraz bardziej uduchowiona. Ostatnie wydarzenia w dziejach zwane są fraszokereti - "działanie naprzód", dopełnienie, postęp świata.

Tysiąc lat po Zaratustrze przyjdzie pierwszy ze zbawicieli świata, w cudowny sposób urodzony z nasienia proroka. Tysiąc lat później zjawi się drugi. Po jeszcze jednym tysiącleciu zerwie się stary smok, Azhi Dahaka, by na rozkaz Angra-Maynyu zniweczyć stworzenie Ahura Mazdy, lecz zostanie zabity przez śpiącego dotąd bohatera Keresaspa (Krsaspa). Wtedy zjawi i objawi się trzeci zbawiciel, Saoszjant, również, jak i dwaj poprzedni, zrodzony w cudowny sposób i nadnaturalny - z nasienia Zaratustry z dziewicy.

Wspólnie ze swoimi towarzyszami spowoduje on zmartwychwstanie ludzi na całej ziemi. Wszyscy się gromadzą - lecz myśl o sądzie ustępuje przed myślą o oczyszczeniu i dopełnieniu. Tak, jak całe piekło, tak i wszystkie kary okresu końcowego pojęte są jako kary oczyszczenia. Źli będą oczyszczani przez

trzy dni w roztopionym metalu. Ewentualnie będą wrzucani na trzy dni do piekła lub - zanim się to stanie - za każdy grzech śmiertelny będzie się im po trzykroć ścinało głowy. Meteor roztopi ukryte w górach metale i ta roztopiona masa spływając z gór na niziny, będzie odczuwana przez nabożnych jak strumień letniego mleka, a jak palący ukrop przez bezbożnych. Wszyscy będą przez to oczyszczeni. W zbawieniu nie będzie mieć udziału tylko kilku bezbożnych, którzy przez swoje wyjątkowo ciężkie przewinienia, grzechy, stali się Daevami - ci zostaną zniweczeni razem z demonami. Potem wszyscy ludzie zgromadzą się,by otrzymać od Saoszjanta i jego pomocników napój nieśmiertelności. Następnie rozgorzeje ostatni bój między siłami duchowymi. Daevy zostaną pobici, albo schronią się w piekle, gdzie zostaną zniszczeni przez roztopiony metal, którym Pan Oczyści piekło i ziemię. Pan ze Sraoszą - a według innej tradycji Zaratustra z przyjaciółmi - odprawią na oczyszczonej ziemi uroczyste nabożeństwo i świat będzie wolny od zguby, zepsucia i zniszczenia. Nastanie wieczny okres błogości.

Znamienny jest optymistyczny rys całego tego obrazu. Dopiero później, w okresie klęsk narodowych i zdobycia Iranu przez Arabów, obraz ten nabrał cech ponurych. Jednak zasadniczy nastrój w nauce o fraszokereti (późn. fraszkart) pozostał radosny.

Saoszjant ani w Gathach, ani w późniejszej Aweście nie jest imieniem własnym. Saoszjantami w Gathach zwano najdzielniejszych i najwybitniejszych nabożnych. Gdy słowo to stało się imieniem własnym zbawiciela, pozostała nadal myśl, że każdy wierzący współdziała w nastaniu okresu końcowego. Imiona własne saoszjantów były następujące: pierwszy nazywał się Ukhszyat-Ereta (mnożący pobożność), popularna nazwa - forma: Huszetar; drugi to Ukhszyat-Nemah (mnożący uwielbienie); trzeci - Astvat-Ereta (wielbiciel pobożności), jak wyjaśnia to imię Awesta - "prostujący ciała" czyli sprawca zmartwychwstania (iranolodzy, m.in. Bartholomy imię to wykładają: 'ten,który jest ucieleśnieniem prawości').

Późniejsza teologia mazdajańska zna miejsce po śmierci dla 'średnich' zwane Hamistykan, pomiędzy rajem - Vahiszta lub Behiszt ("to, co najlepsze"), a piekłem. Nie należy jednak traktować Hamistykan jako analog do katolickiego czyśćca. W wyobrażeniach sługi Mazdy piekło jest miejscem oczyszczenia, a nie wiekuistej śmierci. Na powstanie zaratustriańskiej eschatologii złożyło się wiele zróżnicowanych elementów. Niektóre, np. wyobrażenia o przyszłym pożarze świata, są bardzo stare i można je odkryć w wierzeniach innych ludów. Najwyraźniejszym źródłem do poznania tej esphatologii jest księga Bundehesz. Rzeczy ostateczne były i pozostały, nie tylko zresztą w mazdaizmie, najbardziej ulubionym tematem rozmyślań nabożnych i spekulacji teologicznej.

j) Charakter ogólny religii Awesty

W porównaniu z religiami indyjskimi można uwzględnić następujące różnice. Bogate Indie tworzyły odpowiedni klimat do tamtejszego introspekcyjnego rozwoju religijnego, natomiast Irańczycy zamieszkiwali kraj ubogi, o nie najlepszym klimacie, wymagającym wytrwałej pracy. Wojownicze ludy zachodnie i dzikie hordy z górzystej północy zagrażały stale bytowi państwa. To zaś wzmagało czujność, rozbudzało pracowitość, przez konieczność życia aktywnego nie dopuszczało do powolnego zatapiania się w sobie.

Aktywność i hart ducha wyrażały się tak w teorii, jak w praktyce. Irańczykom obce są ideały mnisze i ascezа. Księgi święte nie zachęcały ani do wstrzemięźliwości, ani do postów, dobrowolnego ubóstwa, owszem, nawet wyraźnie ich zakazywały.

Dualizm zaratustriański jest dualizmem religijnym, praktycznym, dualizmem między Dobrem a Złem, Czystym a Nieczystym, Życiem a Śmiercią, a nie spekulatywnym dualizmem metafizycznym między Duchem a Materią. Ogólnie Awesta odróżnia świat duchowy od cielesnego. Rozdział taki nie decyduje o jakości stworzenia, jego dobru lub źle. Świat duchowy obejmuje Ahura Mazdę i Angra-Maynu, Amrta Spenta, Frawaszich, Jazatów, ale i

Daevów. Świat cielesny obejmuje i Zaratustrę, i smoka Azhi Dahaka, sługi Mazdy i sługi Daevów, psa i koguta, węża i myszy. Cielesność nie jest, jak nauczał wysublimowany naturalizm w Indiach i Helladzie tylko pozorem lub skutkiem upadku ducha. Frawaszi przybierają postać cielesną jako oręż do walki ze złymi duchami.

Niestety, Azję zdobył nie zdrowy optymizm Zaratustry, a raczej bolesne i poszukujące spokoju współczucie Siddharty Buddhy.

Część czwarta

RELIGIE DALEKIEGO WSCHODU

A. Religie Indii

Elementem podstawowym religii indyjskich jest poszukiwanie zbawienia. Poszukiwano go na trzech drogach, które w późniejszych czasach różnie ze sobą kombinowano:

1. Zbawienna droga czynu, zbawienie przez uczynki, czyli karma-marga, przy czym czyn oznacza w zasadzie ofiarę; później używano tego słowa także na określenie ćwiczeń ascetycznych i obowiązków etycznych.
2. Zbawienna droga poznania czyli dżnana-marga.
3. Zbawienna droga miłości - oddania - zaufania - wiary czyli bhakti-marga.

Pierwszy typ religii reprezentuje wedyzm, drugi brahmanizm, typ trzeci w ogólności hinduizm, chociaż tzw. 'bhakti' występuje już wcześniej, a te trzy metody zbawienia występują w religijności powedyjskiej w niesłychanie licznych kombinacjach, razem lub zróżnicowane. Buddyzm np. w swej postaci oryginalnej jest religią zbawienia przez poznanie - jako buddyzm Małego Wozu, tj. buddyzm Hinayana, zaś religią przez miłość - wiarę - oddanie w swej postaci późniejszej jako buddyzm Wielkiego Wozu, tj. Mahayana.

I. Wedyzm

a) Charakterystyka ogólna

Aryjczycy, lud Arya, tzn. wierni, należący do wiernych (sol. religii plemiennej) wtargnęli do Indii z północnego za-

chodu w czasie przedhistorycznym. Miejscem wtargnięcia była według wszelkiego prawdopodobieństwa dolina rzeki Kabul. Stamtąd postępowała okupacja Indii dalej, i to w trzech okresach, które odpowiadają trzem częściom kraju: dolina Indu, równina nad Gangesem i Dekhan. Okupacja ograniczyła się najpierw do doliny Indu, Pendżabu, następnie posuwała się doliną Gangesu na wschód aż do ujścia tej rzeki, wreszcie stopniowo posuwając się naprzód objęła wyż południowy. Wspomnień historycznych z okresów tych, jak również świadomości tego posuwania się naprzód w Indiach nie było, chyba że w eposie Mahabharata odzwierciedlają się walki z okresu przesuwania się siedzib, a w Ramayanie przejawia się symboliczne zindywidualizowanie kultury brahmańskiej, która w kierunku południowym poprzez Dekhan dotarła aż do Ceylonu. Okupacja aryjska Indii to nie jakiś jednorazowy, uplanowany pochód i zorganizowana wyprawa, ale setki lat trwający proces migracyjny.

Wdzierając się do Indii posiadali już późniejsi ich zdobywcy aryjscy pewną kulturę, która jest wspólna Irańczykom i innym ludom aryjskim. Tę ogólnoaryjską kulturę rozwijali potem Indowie w swym odosobnieniu na półwyspie, przemieszawszy ją poniekąd z pierwiastkami kultury tubylczych Drawidów. Skutkiem odosobnienia na dalekim południowym wschodzie oraz przemieszania się tej kultury z pierwiastkami napotkanymi na zdobytej już ziemi zyskała ona w swej formie końcowy rys odrębny od kultur innych ludów aryjskich.

To samo dotyczy i religii. Zasadnicze wyobrażenia religijne przynieśli Aryjczycy indyjscy już z dawnych praaryjskich siedzib, mając za sobą pierwsze szczeble rozwoju religijnego. Najbardziej pierwotną religią aryjską był kult przyrody. Widoczne i działające w świecie przyrody obiekty i moce, jak słońce, księżyc, ogień, woda i inne elementy, ciała niebieskie czy zjawiska atmosferyczne czczone były przez Praaryjczyków w postaci bogów, więc nie jako siły nieosobowe, ale jako bogowie osobowi, w postaci ludzkiej. Wszak charakterystyczną cechą wyobrażeń ludów aryjskich jest personifikacja pojęć i przebiegów czy form życia. Skłonność ta ugruntowana była w bujnej

wyobraźni aryjskiej i w języku, który w szczególny sposób nadawał się do skonkretyzowania w wyrażaniu abstraktów pojęciowych. Toteż plastyczny przebieg myślowy i właściwości językowe doprowadziły do wytworzenia się bujnej mitologii aryjskiej. Pierwotne symboliczne znaczenie pojęć wnet się zaciemniło i dochodziło rychło do ich obiektywizacji. Przy tym przejściu, które idzie w parze z pewnym określonym procesem rozwoju językowego mogły dawne praaryjskie postacie bogów, które pierwotnie były tylko abstrakcjami ze świata sił przyrody, zostać spersonifikowane i zantropomorfizowane. Stały się istotami nadludzkimi, którym jednak nadano ludzkie własności. Szczególnym zaś znamieniem ściśle indyjskiej, zwłaszcza zaś staroindyjskiej religii, jest nieład i zamieszanie w wyobrażeniach mitologicznych. Postacie bóstw są płynne i bez dobitnego wyrazu. W starym królestwie poszczególnych przebiegów życia przyrody panuje wszechwładnie przypadek. W światopoglądzie brak jakiegoś wyraźnego centrum, które by wszystko wokół siebie skupiło, brak wyraźnego środka obrazu świata. Świat powstał niezależnie od bogów. Bóstwa bowiem są tylko siłami w obrębie tego świata natury, nie ponad i poza nim jako jego stwórcy.

Moc boża nie ma charakteru twórczego, ale ogranicza się tylko do działania porządkującego. Wszechświat od materialnej swej strony istnieje od wieków, bogowie zaś mogą wpłynąć nań tylko kształtująco i porządkująco. Tak więc bóstwa staroindyjskie z Wedów to uosobienie sił natury o bardzo płynnej i niestałej formie. Są ujęte i pojęte zbyt ogólnie, dlatego też charakterystyczne właściwości każdego z nich są trudne do poznania. Natkniemy się na to przy szczegółowym rozpatrywaniu panteonu indyjskiego.

Niektórzy badacze kultury i filozofii indyjskiej wypowiadali pogląd, że wedyzm jest najlepszym elementarzem historii religii, że poznanie religii Wedów wprowadza we wszystkie tajniki historii religii, że przekrój religii wedyjskiej pokrywa się z przekrojem historii religii całego świata, że można tam znaleźć wszystko, co jako materiał do swoich badań skrzętnie zbiera fenomenologia religii ze wszystkich religii świata i ś

gruntowne opracowanie fenomenologii religii wedyjskiej może zastąpić ogólną fenomenologię religii.

Ta przesadnie wysoka ocena znaczenia i roli religii wedyjskiej okazała się błędna; obecnie przyznaje się jej skromniejsze miejsce, tylko jako jednej z wielu religii politeistycznych, gdyż piewcy wedyjscy nie znają jeszcze ujętego w jakiś system panteonu bogów. Sfery działania bogów również nie są jeszcze ściśle rozgraniczone - jedna i ta sama czynność i funkcja, zwłaszcza w dziele stworzenia i zachowania świata, a także w kwestii ratunku okazywanego wyznawcom może być - często nawet przez jednego autora - przypisywana raz temu, raz innemu bogu. Przyjmując podział późniejszych systematyków należy przydzielić postacie bogów wedyjskich do trzech, już w hymnach wedyjskich rozróżnianych dziedzin: 1° niebo - dyaus, 2° eter - sfera powietrzna - antariksham, 3° ziemia - prithivi.

Najważniejszymi bogami niebieskimi są: Varuna z resztą Adityów, dwaj Aśvinowie i Ushas - Jutrzenka, bóstwa słońca Surya, Savitar, Mithra, Pushan oraz Vishnu.

Bogowie eteru względnie sfery powietrznej to Vayu względnie Vata - Wiatr, Rudra i Marutowie, Indra, Parjanya - Deszcz i trzej boscy artyści Ribhu. Bogowie ziemi to Agni - Ogień, Soma - napój ofiarny (sok rośliny sarcostemma acidum) i Brihaspati - pan modlitwy.

b) Literatura święta wedyzmu

Literatura święta w Indiach zwie się albo Wiedza - Weda albo też Słyszenie - Sruti względnie Słyszane - Srutam. Jest ona świętym słuchaniem i podawaniem dalej posłyszanego. To, co wieszcze - riszi - oglądali niegdyś w wizji przekazuje się ustnie dalej. Nie chodzi tu o Pismo święte do czytania, ale o święty szept - święty szmer, o 'słyszenie' - objawienie. Mianem "sruti" określa się zbiory pieśni wedyjskich, razem z dodanymi do nich traktatami i uzupełnieniami. Wszystkie ofiary, przy których używa się tych hymnów, modlitw i formułek, nazywa się także "czynem wypływającym z objawienia" - śruti-karmani, w przeciwieństwie do mniej ważnych ceremonii, których ład określ-

la nie miano "objawienie" ale "tradycja" - smriti. Tu należą ceremonie Drihya, tzn. nabożeństwo domowe, modlitwy, obrzędy itp. przy urodzeniach, ślubach, pogrzebach itd.

Najważniejszym zbiorem jest Rig-Weda, Weda hymnów, wiedza o Ridżach czyli wierszach, pieniach pochwalnych, innymi słowy 'zbiór starych hymnów ofiarniczych'. Część z nich, ale nie wszystkie, powstały w związku z ofiarami.

Wiele z tych hymnów to zwykła gadanina, rozwlekłe rozwodzenie się nad sensem ofiary. Inne zaś, przede wszystkim hymny do boga Varuny i niektóre pieśni pogrzebowe, tchną skupieniem modlitewnym i podniosłą pobożnością, świeżością myśli i czysto ludzkim uczuciem. Niektóre świadczą o wybitnym zmyśle i talencie poetyckim i powstały bez związku z kultem czy rytuałem ofiarniczym, chociaż później zastosowano je w kulcie, a nawet przy czarach.

Obok wspaniałych hymnów na cześć bogów mamy w Wedach także pieśni świeckie: o grze w kości, o miłości, a nawet pieśni pijackie. Szczególne miejsce zajmują hymny o stworzeniu, na ich czele hymn często cytowany jako filozoficzny poemat o pochodzeniu wszechrzeczy, pieśń 129 z X-ej księgi Rigwedy, zwany od pierwszych słów Nasadasiya: "Wtedy niebytu nie było ani bytu...".

Niejednolitość pod względem wartości literackiej i poetyckiej tych poematów wyjaśnia się po części różnym ich wiekiem. Trzeba tu liczyć na setki, może nawet i tysiące lat, aby objąć okres czasu, w jakim one wszystkie powstały.

Rigweda obejmuje 1028 hymnów, podzielonych na 10 ksiąg, z których księga IX zawiera same hymny na cześć upajającego napoju ofiarnego zwanego Soma. Soma została nawet spersonifikowana jako drugie obok Ognia - Agni bóstwo ziemskie. Najmłodsze poematy są w partiach księgi I i w księdze X.

Imiona autorów nie są w hymnach wymienione. Podani w późniejszych traktatach (brahmanach) autorowie to wieszcze, jasnowidzący, piewcy - riszi, którzy w samych hymnach zwykle są określani jako prarodzice rodzin śpiewaczych, w których poematy te powstały.

Drugim zbiorem jest Atharwa-Weda, wiedza o formułkach czarodziejskich, w 20 księgach obejmująca 731 pieśni, w 1/7 części całości utworzonych z wierszy i powiedzeń Rigwedy. Używane one były przy zaklęciach, leczeniu - oczywiście o charakterze czarodziejskim, przy czarach miłosnych i innych działaniach magicznych. Wiele z nich to formułki czarodziejskie według szablonowej recepty. Zdarza się też, że na służbę magii poszedł jakiś stary czcigodny hymn rigwedyjski.

Dwa inne zbiory: Samaweda i Jadżurweda w większej jeszcze mierze niż Atharwaweda zostały zestawione z hymnów Rigwedy, i jeszcze wyraźniej niż tam w celach kultowych. Samaweda to wiedza o melodiach hymnów rigwedyjskich. Teksty określają różne melodie, tj. sposoby nucenia hymnów przy ofierze. Prawie wszystkie wiersze Samawedy są w Rigwedzie. Jadżur-Weda to wiedza o formułkach ofiarniczych. Zawiera on przeważnie ujęte prozą podręczniki liturgiczne i wskazówki dla kapłana-ofiarnika, zwanego adhvaryu, by wiedział, jak ma się zachować przy poszczególnych aktach ofiarniczych i czynnościach kultowych i co ma przy tym mówić. Są to albo krótkie odezwania się, albo modlitwy, albo bezkresne wręcz nagromadzenie epitetów boga (bogów) lub utensyliów kultowych bądź epitetów krowy, za którą kupiono Somę lub też po prostu czary.

Te różne Wedy to podręczniki kultowe dla różnych kapłanów. Przy ofierze głównej, pełnej, czyli przy głównym, publicznym nabożeństwie ofiarniczym, czynnych było czterech głównych kapłanów. Spośród nich kapłan naczelny - brahman - który musiał znać trzy Wedy - Rigwedę, Samawedę i Jadżurwedę, miał pilnować, aby wszystkie czynności wykonano należycie, w przeciwnym bowiem razie ofiara była nieskuteczna. Kapłan-recytator - hotar, musiał znać Rigwedę, śpiewak - udgatar, musiał znać Samawedę, bo towarzyszył czynnościom ofiarniczym swoim śpiewem. Ofiarnik - adhvaryu, musiał znać formułki ofiarnicze, jadżusy z Jadżurwedy z racji swej funkcji.

Z biegiem czasu powstały w rytuale lub układzie zbioru Wed pewne odchylenia, w związku z istnieniem różnych grup kapłańskich. Stąd pochodzą różne wersje każdego Wedy, często tylko nieznacznie zmienione, czemu jednak przypisywano nadzwyczajne

znaczenie, jako że chodziło o ofiarę, a więc o rzecz najważniejszą na niebie i na ziemi. Toteż dla różnych Wedów istnieją różne zbiory - samhity. Lecz w obrębie danej szkoły kapłańskiej trzymano się ustalonego tekstu z niesłychaną skrupulatnością. Uczeń szkoły kapłańskiej wbijał sobie całymi latami w głowę formułki i modlitwy, aż je opanował na pamięć. Teksty bowiem nie były spisane i trzeba je było dla następnych pokoleń przechować w pamięci.

c) Panteon wedyjski

Na czele panteonu wedyjskiego stoi bóg Varuna. Piewcy hymnów wedyjskich widzieli w nim reprezentanta firmanentu niebieskiego, który w niezmierzonej odległości zamykał i ograniczał świat i stale zewsząd go okrążał. Toteż nic dziwnego, że po spersonifikowaniu Varuna był pojmowany jako najwyższy pan i król wszechświata, dostojny i majestatyczny. Szatą jego jest gwiaździste niebo, jego tchnieniem wiatr, okiem słońce a gwiazdy to strażnicy, którzy z jego polecenia doglądają świat. Jest on wszechobecny, mieści się w tym, co wielkie i w tym, co małe: w morzu, a jednocześnie i w kropli. Jest wszechwiedzący: zna podniebne szlaki wiatrów, powietrzne drogi ptaków, tory statków na morzu, a gdzie dwóch ludzi nad czymś radzi, dołącza się jako trzeci.

Varuna jest szczególnym stróżem bożego ładu - gopa ritasya. Chroni nabożnego, leczy, oświeca, a po śmierci wiedzie do błogości zaświatów; bezbożnego karze, druzgocze cierpieniem i śmiercią. Wszystkie te wielbione u niego funkcje i przymioty nadały mu wyraźny rys osobowy. Gdzie zaś bóstwo nosi takie rysy osobowe, tam elementem religijnym i etycznym jest pojęcie grzechu czy winy jako czegoś, co stoi w sprzeczności z wolą tego osobowego bóstwa, i odwrotnie: pojęcie grzechu czy winy, pojętych poważnie i uczciwie, postuluje wiarę w osobowego boga, bo grzechem jest to zło, które stoi w sprzeczności z wolą osobowego boga. Gdzie nie ma wiary w osobowego boga, tam pojęcie grzechu jest powierzchowne i płynne. Toteż w hymnach wedyjskich, zwłaszcza tych, które nucono na cześć Varuny, spoty-

kamy się z bardzo żywym poczuciem grzechu, jak również ze zdrowym poglądem na stosunek między grzechem a cierpieniem. W wielu hymnach wedyjskich zło, które czyni człowiek, obrażając przez to boga, spada z powrotem na niego jako lawina, która pociąga za sobą karę - cierpienie. Stąd częste tony prośby skierowanej do Varuny (także i innych bogów) o zmycie winy.

Stróż bożego ładu Varuna sam nie odpowiada przed nikim, niczym nie jest związany i jako taki uchodzi wespół z szeregiem innych bogów za syna "Niezwiązania" - Aditi; dlatego zwie się Aditya, których liczba ustalona była przeważnie na siedem. W siódemce Adityów Varuna zajmuje miejsce pierwsze, zaś bezpośrednio po nim następuje Mithra. Tworzą oni ściśle zespoloną parę jako rzecznicy ładu bożego, który przekracza najwyżej ktoś bez rozumu. Jeżeli ktoś taki się już znajdzie i nieopatrznie przekroczy ich przykazania, pouczają go o właściwej drodze życia, rozbudzają w nim sumienie i chęć do należytego, zgodnego z bożym prawem postępowania. Prowadząc nierozumnego torem swych praw, dbają o to, by i w groźnym prądzie życia znalazła się dlań jakaś furtka, a w udręce, która nawiedza go jako kara za grzech, jakieś wyjście.

Obok Mithry i Varuny stawiany jest często jako trzeci z Adityów Aryaman. Trójka ta uchodzi za szczególnych strażników ładu moralnego i obrońców ludzi.

Matką Adityów, którzy wszyscy razem występują jako zespolenie, księstwo siedmiu bogów, jest Aditi - Niezwiązanie, Wolność scl. od więzów winy i cierpień jako skutków przewinienia, które grożą człowiekowi, a które Adityowie mają we władaniu. Aditi wyobraża więc byt 'wolny od wszystkich ograniczeń' i darzy też takim bytem. Ponieważ pęta udręki bliskie są pojęciowo pętom winy, więc Aditi jako wolność od wszelkich ograniczeń bliska jest pojęciowo Niewinności - Anagastva i Zbawienia - Sarvatati, jest władczynią losów jako matka Bhagi i Amsy, panią obszernych niw, przewodniczką do wolności, jednym słowem szczególną wybawicielką. W ogóle istotę tej bogini, która pozostała właściwie abstrakcją i nigdy nie została spersonifikowana, stanowi absolutne przeciwieństwo do wszelkiego spętania winą i cierpieniem.

Za szczególnych wybawców i opiekunów ludzi uchodzą też Aśvinowie - Jeźdźcy względnie Posiadający konie, bliźnięta jak greccy Dioskurowie, dwaj promiennie młodzieńcy, którzy w poranek jadą po swoim niebieskim torze niosąc ludziom pomoc we wszelkich udrękach. Pozostają w związku z roślinnością i wodą, która sprawia, że rośliny rosną. Od nich pszczoły mają miód, który uchodził w Indiach (także np. w Grecji) za 'deszcz niebieski', skuteczny środek leczniczy. Podobnie zresztą w roślinach i wodzie tkwi moc leczniczą. Pozostający w związku z tymi elementami Aśvinowie zwani są więc często lekarzami. Ślepemu przywracają wzrok, kulawemu prawidłowy chód, staremu młodość, zmęczonemu żarem dają orzeźwienie, ratują przepiórkę z paszczy wilka, chronią słabych, uciśnionych, wdowy i sieroty. Nawet smutny los niepłodnej mężatki lub starej panny nie jest im obojętny - tę darzą dzieckiem, dla tamtej sami są kochankami względnie starają się o kandydata na męża.

Aśvinowie są w Rigwedzie, na równi z Indrą, typowymi bohaterami historii o boskich przejawach łaski, objawiającej się w wybawieniu i głównymi reprezentantami form bożego wkraczania w losy ludzkie, z tą tylko różnicą, że Indra jest bohaterem tam, gdzie chodzi o pokonanie nieprzyjaciół, Aśvinowie zaś tam, gdzie chodzi o wyzwolenie z udręk bez walki, na drodze pokojowej.

Surya, Savitar, Pushan, Vishnu i Mithra to personifikacje słońca i różnych jego stron działania. Pierwotnie były to różne określenia tego samego przedmiotu, z biegiem czasu jednak uosobiły się w różnych postaciach bóstw. I tak Surya (łac.Sol) - Promienny, to bóg słońca, który kroczy za Jutrzenką - Ushas jak młodzieniec za dziewczyną. Strząsa z siebie mrok, głowę ma okoloną złotymi lokami, wspina się stojąc na wozie, ciągniętym przez siedem (sapta) różnobarwnych rumaków (sapti - gra słów) oznaczających prawdopodobnie kolory tęczy, na szczyt nieba i stamtąd dogląda prawego postępowania ludzi lub ich nieprawości. Wyobrażenie o Surya odnosi się więc do zewnętrznej postaci słońca. Natomiast najbliżej z nim spokrewniony i często wymieniany synonimicznie Savitar - Budziciel, stoi raczej w związku z działaniem słońca. Każdego poranka pobudza ludzi i zwie-

rzęta do życia i codziennych funkcji życiowych, by wieczorem wyprząc swe rumaki i dać światu znać, że nastał czas odpoczynku. Pushan - Żywiciel to słońce pojęte jako pasterz świata, "dobry pasterz", który nie zgubi żadnej sztuki z trzody, jest więc szczególnie czczony jako opiekun, stróż i patron trzód pasterzy, patron dróg i podróżujących, wreszcie towarzysz ostatniej wędrówki - pathaspati - w zaświaty. Jest dawcą wszelkich dóbr i obrońcą przed wszelkimi zasadzkami nieszczęścia, zwany jest też dlatego Oswobodziciel. Jego prosi się o pomoc, obronę, bezpieczeństwo, siłę, bogactwo i szczęście.

Vishnu - Dokonawca (scl. trzech kroków), który tak ważną rolę odgrywał w hinduizmie, wymieniany jest w Rigwedzie jako ten, który według zakładu z demonami - asurami dokonał cudu przemierzenia wszechświata w trzech krokach. Krokami tymi są: pozycja słońca na niebie w chwili wschodu słońca, w chwili zachodu i w zenicie. Ta ostatnia z pozycji - "najwyższy krok Vishnu" - oznacza miejsce pobytu zbawionych.

Mithra - Przyjaciel (identyczny z Mitrą perskim), jeden z Adityów, wzywany w hymnach wespół z Varuną, reprezentuje miłe ludziom i rozweselające ich światło dzienne.

W sferze powietrznej dopatrywano się działań boskich i przejawów życia bogów, a więc wreszcie i bóstw w zjawiskach przyrody, jakimi są: wiatr, deszcz, burza. Na czele stoi tu Vayu albo Vata - Wiatr, niewidzialny, przepływający przez przestworza dech - atman bogów, w nieco sztucznej i niejasnej personifikacji.

Konkretniejszą już postać ma Rudra - Czerwony, pierwotnie bóg czerwono-brunatnej chmury. Wśród wielkich bogów panteonu, którzy są dobrzy, Rudra jest jedynym bogiem złym. Jest nieobliczalny, bez powodu i bez winy nawiedza nieszczęściem, w czym podobny jest do złych demonów. Według późniejszej tradycji brahmańskiej Rudra jako zły bóg powstał ze wszystkich strasznych i szkodliwych substancji, jakie wydzielili z siebie bogowie, pragnąć ukarać Prajapatiego za incest popełniony przezeń w postaci kozła antylopy ze swą córką, także w postaci antylopy. Niebezpieczny charakter Rudry podkreślano w kulcie przez to, że w ofierze Somy nie wzywano go razem z bogami, aby przez

swoje zjawienie się w ich gronie nie wyrządził szkody. Ofiara dla niego była składana osobno, po zwykłych ofiarach dla innych bogów, jako 'zło konieczne'. Jest to znakiem, że Rudrę uważano za niebezpiecznego nawet dla samych bogów. Również modlitwy skierowane do niego są przepojone lękiem i trwogą przed "strzałami strasznego łucznika". Moc Rudry ujawnia się szczególnie w chorobie, którą zsyła na ludzi i bydło. Jego strzałą była gorączka i kaszel. Toteż gdy stosowano czary lecznicze, wypowiadano nad chorym formułkę: "Strzałę, którą Rudra zesłał na twoje członki, wyrywamy ci teraz na wszystkie strony". Rudra jest niebezpieczny szczególnie dlatego,że czatuje wszędzie - na rozstajnych drogach, w miejscu, gdzie mieszkają węże, tam gdzie porywisty wiatr dmie w czasie burzy,przy kupie gnoju, a nawet pod powierzchnią wody. Jednakże, tak jak burza, którą reprezentuje i błyskawice, które miota jako śmiercionośne pociski, oczyszczają powietrze z wyziewów, tak i ten 'straszny iskrzyciel' mimo grozy jaką wzbudza uchodzi za lekarza, zasobnego w zbawienne leki, nawet za najznakomitszego wśród lekarzy. Stosunek do niego wyznawców cechuje więc nie tylko lęk i trwoga, ale i zaufanie w jego pomoc.

Występuje zawsze w towarzystwie żony Rudrani i synów Bhavy i Sarvy, z którymi razem reprezentuje osobną grupę bogów - Rudrów. Synowie jego biegają po lasach i szukają łupów. Prócz synów Rudra ma u boku jako orszak Marutów, pojętych i naturalistycznie i teistycznie, więc i jako burza, i jako boskie postacie. Maruty - burze jako wysłannicy Rudry, a zwłaszcza deszcz Parjanya, pojęty jako moc Rudry, uważani są za doskonałe lekarstwa - ten ostatni, Parjanya, za najznakomitszego wśród lekarzy Rudry.

Maruty były też towarzyszami wojownika Indry, który w każdej burzy staczał śmiertelny zwycięski bój z wrogimi demonami, w szczególności z Vritrą. Stąd pochodzi częste określenie "zabójca Vritry" - Vritrahan (w Awście Verethragna). Jest to najbardziej charakterystyczna postać panteonu rigwedyjskiego w okresie rycerskim, przyciągająca jako ośrodek wszelkich mitów wszystkie możliwe elementy mitologiczne. Jako symbol pierwiastkowej siły i mocy służy w pierwszym rzędzie wrodzonemu

ludziom pożądaniu mocy i bogactwa, a obojętnie poniekąd odnosi się do świata idei etycznych. Często przedstawiany jest w hymnach jako rubaszny obżartuch i pijanica. Miłuje szczodrego i ochotnego ofiarodawcę, nienawidzi i smaga klęskami skąpca i pyszałka. W upominaniu się o dar dla siebie nie widzi niczego poniżającego dla swej godności boskiej. Z ludźmi pozostawał na stopie poufałej jako ich prawdziwy przyjaciel i obrońca. Raz tylko jest w Rigwedzie mowa o tym, że Indra nienawidzi tego, komu się dobrze powodzi. Ponieważ werset ten zdaje się przeczyć temu, że w powszechnej opinii traktowano bogów jako dobrych i życzliwych wobec ludzi, trzeba się zgodzić z opinią indologów, że słowo to pochodzi z pomyłki, przemówienia się autora, zajmującego się niepewnością szczęścia ludzkiego, którym nieraz boża moc i przemoc igra jakby swawolnie. Nie jest to to samo, co np. tak często wypowiadają o zazdrości bogów względem szczęśliwych śmiertelników tragicy greccy. Indra nie należy do bogów, którzy zbytnio by byli zainteresowani w przestrzeganiu przez ludzi prawa i ładu moralnego. Nie ma go wśród stróżów rty jak Varuna czy Mithra, toteż nie karze grzesznych, przekraczających rtę, niewiele go obchodzi, czy człowiek grzeszy czy nie. Dla każdego - z wyjątkiem skąpca, chciwca i pyszałka - jest przychylny i życzliwy, zwłaszcza gdy jego potrzeby kulinarne zostały dostatecznie zaspokojone kołaczem i napojem ofiarnym.

Ostatnia postać prowadzi nas do trzeciej grupy bogów panteonu rigwedyjskiego, bogów ziemi, do których prócz samej Matki Ziemi - Prithivi-Matar należą w szczególności Ogień - Agni i Soma.

Soma - sfermentowany sok rośliny sarcostemma acidum - stanowił u Aryjczyków (w Iranie jako Haoma) najważniejszy obiekt ofiarny. Hymny Rigwedy to w większości pieśni nucone przy ofierze Somy. Cała IX księga Rigwedy poświęcona jest wielbieniu tego cudownego, boskiego napoju, który jest napojem nieśmiertelności i sam jest nieśmiertelny. "Piliśmy Somę i jesteśmy nieśmiertelni" - mówi jeden z wersetów Rigwedy. Zwany jest mlekiem niebieskim, mlekiem błyszczącym, mlekiem z dawnych czasów, nasieniem, orzeźwieniem, pokarmem. Boska prawie cześć oka-

zywana temu napojowi nasunęła niektórym badaczom myśl, iż ofiara Somy jest równoznaczna z ofiarowaniem boga, przeciw czemu inni - zwłaszcza Oldenberg - wysuwają argument, że celem ofiary Somy jest odurzenie, a przez to i wzmocnienie boga, jak w ogóle celem ofiary wedyjskiej było nie tylko to, by bóg się najadł i napił, ale i odurzył, tzn. zupełnie zaspokoił swój apetyt i potrzeby, bo to dopiero gwarantowało ofiarnikowi uzyskanie pełnej życzliwości. Przyznać trzeba, że szereg miejsc Rigwedy, na czele z IX.107 w.4, gdzie Soma jest wymieniony w trójce Indra, Agni, Soma i nazwany jest "złotą krynicą", zdaje się wskazywać na to, że Soma to uosobienie jakiejś niebieskiej postaci i w tej też spersonifikowanej formie odgrywa rolę jako zwycięzca udręk i dawca powodzenia. "Przez ciebie prowadzeni, osiągnęli mądrzy nasi ojcowie u bogów radość. Ty chcesz abyśmy żyli, o Soma, więc nie umieramy".

Charakter napoju ofiarnego i soku ofiarnego - roślinnego nigdy nie został zatarty zupełnie, czego dowodem jest zaliczenie do obowiązków, których spełnienie gwarantuje ostanie się w życiu, wytłaczanie Somy i oczywiście składanie go w ofierze: "Kto nie wytłacza Somy jest zgubiony", Rigw.IV.24,5.

Nic, z czym styka się człowiek nie mieści w sobie tyle tajemnicy, błogosławieństwa, czasem i zguby i nie wkracza tak potężnie w byt ludzki, jak ogień - źródło światła, ciepła, niekiedy i zniszczenia, spersonifikowany jako bóg Agni. Reprezentuje on pokojową stronę życia aryjskiego, jak jego stronę wojenną reprezentuje Indra. W ogniu pierwiastek boski najbliżej styka się z człowiekiem. Toteż Agni został posłańcem bogów i pośrednikiem między światem bogów a ludźmi, czy to liżąc płomiennym językiem ofiarę, którą zanosi wespół z modlitwą i pieśnią bogom, czy to zachęcając bogów do zakosztowania napoju ofiarnego. W hymnach do Agniego, których w Rigwedzie jest niewiele mniej niż hymnów do Indry (a tych najwięcej), mowa jest o potrójnej jego ojczyźnie: słońcu, błyskawicy i ziemi, gdzie rodzi go tarcie drewien w sposób zastosowany po raz pierwszy przez Matarisvana, Prometeusza Wedów. Mówi się o jego działalności jako obrońcy osiedli, dawcy i stróżu wszelakich dóbr, miłym przyjacielu ludzi, a w szczególności o tym, że wypłasza

i spala złe duchy i inne moce ciemności, jako obrońca przed nimi. Bystrym okiem wypatruje rychło demona, chwyta go swoim językiem, trafia strzałami, spala żarem. W wyobrażeniach władzę przezwyciężania demonów dzieli wprawdzie z Indrą - Vritrahanem, ale w tej dziedzinie odgrywał ważniejszą rolę od Indry, ponieważ był bliżej i niejako w ręku człowieka, który rozpala ogień, podczas gdy Indrę trzeba było dopiero sprowadzać z nieba. Stosunek do niego był szczególnie poufały,a modlitwy nacechowane chęcią zjednania sobie przychylności i jakby przemówienia bóstwu do ambicji: "Gdybym ja był tobą, o Agni, a ty mną, to by twoje życzenia były spełnione", Rigw.VIII.44,33.

Sposób, w jaki ogień i jego zjawisko przekształca się w ustach piewców wedyjskich raz po raz w osobowość, która zaraz się rozwiewa, jest niezwykle pouczający i charakterystyczny dla powstania religii wedyjskiej, która nigdy nie zdołała zatrzeć śladów naiwnego personifikowania zjawisk przyrody i nigdy nie wyzbyła się zupełnie najbardziej prymitywnych elementów religijnych, do których należą wiara w demony i obrzędy czarodziejskie.

Jak w innych religiach, tak i w wedyjskiej, demonów jest cały legion. Są one przeważnie złe, z nimi też czarodziejstwo wedyjskie ma w szczególności do czynienia, głównie dlatego,że wielcy bogowie panteonu uchodzą za istoty dobre, z wyjątkiem Rudry i jego orszaku. Skutkiem działania demonów są konkretne uszkodzenia ciała, utrata zdrowia i życia. Zaspokajając nienasycony głód i pragnienie wchodzą do człowieka, wycieńczają ciało, wysysają krew czy szpik, powodują choroby fizyczne i umysłowe. Występują chętnie gromadnie, szczególnie parami lub jako rodziny.

Niektóre zorganizowane są w całe demoniczne królestwa.Najulubieńszym ich miejscem postoju są rozstaje dróg, piwnice i inne ciemne zakamarki domostw. Ale nie gardzą żadnym miejscem, wszędzie człowiek jest narażony na ich działanie. Ten ostatni wzgląd - ulubienie mroku - tłumaczy też fakt, że tak wielkie znaczenie miał w religii wedyjskiej Agni.

Lecz i bez uciekania się do bóstw człowiek miał w swoim otoczeniu, w naturze, czynniki zbawczo-obronne. Należy tu w

pierwszym rzędzie woda, zarówno ziemska, jak niebieska, źródlana i deszczowa. Wody niebieskie w postaci deszczu zstępują razem z Somą na ziemię. Ponieważ Soma jest w Indiach prototypem wszystkich roślin, więc woda i roślinność, dwa zasadnicze czynniki natury, należą ściśle do siebie i jako chroniące przed cierpieniem stanowią nierozłączną parę. W rozwoju tych poglądów wody w ogóle spersonifikowano, w postaci ich geniusza Sarąsvati skupiając wszystkie rysy obrończe i zbawcze, jakie dawniej przypisywano naturalnemu jego odpowiednikowi, wreszcie zaludniono wszystkie wody ziemskie - źródła, potoki, rzeki, jeziora i morza - nimfami, Apsarami i wodnikami, Gandharvanami, dopatrując się w nich pocieszycieli w strapieniu i wybawicieli w udręce.

d) Kapłaństwo i kult

Cechy wymienione powyżej, jak nieład w wyobrażeniach mitologicznych, płynność i bezwyrazowość postaci bogów, brak w obrazie świata wyraźnego, centralnego ośrodka, niedostrzeganie w działalności bogów funkcji stwórczej, a przypisywanie im tylko roli porządkującej, doprowadziły do wykształcenia się takich podstaw życia religijnego, na których z biegiem stuleci mogły wystąpić dwa szczególne, poniekąd powiązane ze sobą zjawiska. Po pierwsze - pogląd, że bogowie są zależni od ofiary i bez niej nie mogli by istnieć. Po drugie, niezwykła rola kapłanów ze wszystkimi tego stanu rzeczy skutkami, aż do wysunięcia się ich ponad bogów a degradacji tych ostatnich do roli posłusznych sobie narzędzi oraz nadzwyczajne znaczenie ofiary.

W najstarszym okresie, który chronologicznie znacznie wyprzedza okres wedyjski, wyłącznym kapłanem był ojciec rodziny.

W okresie rigwedyjskim spotykamy się już z odgraniczonym dziedzicznie stanem kapłańskim jako z faktem dokonanym. Rigweda ukazuje pewien określony krąg rodzin, takich jak Vasistha, Visvamitra i in. jako opiekunów sztuki należytego sprawowania ofiar i modlitw. Musiał się w międzyczasie wykształcić dziedziczny stan kapłański, potrzebny wobec niezwykle rozbudowane-

go ceremoniału ofiarniczego, chociaż nie było jeszcze państwowo autoryzowanego kultu, tym samym i przez państwo ustanowionego stanu kapłańskiego. Rozwój był zapewne następujący. Kapłan - czy to jako domowy kapłan prywatny - purohita, czy to później jako oficjalny kapłan ofiarnik, działał z polecenia ofiarującego, zwanego "panem ofiary". Stanowiło już punkt honoru mieć do sprawowania ofiar własnego kapłana. Nie tylko królowie, ale i wybitniejsze rodziny miały na stałe angażowanych, postawionych nad całym ofiarnictwem purohitów, których znaczenie i mądrość podkreślone są w pieśniach Rigwedy. Kasta brahmanów, których nazwa wywodzi się od słowa brahman oznaczającego formułkę ofiarną - szept modlitewny przy składaniu ofiary, jest prawdopodobnie starsza niż wpływy wedyjskich kapłanów domowych, którzy rekrutowali się spośród brahmanów. Dopiero w późniejszych tekstach występuje wyraz brahman jako określenie tego z kapłanów, który czuwa nad całokształtem aktu ofiarniczego. Brahmani jako kasta byli bardzo poważani i wywodzący się z tej kasty kapłani, szczególnie ci, którzy byli jednocześnie autorami i piewcami pieśni ofiarnych, mogli liczyć na sowitą zapłatę. Ale też i ich wymagania i roszczenia stale wzrastały. Urobili w szczególności opinię, że czynności ofiarne należą wyłącznie do nich. Zaczęli sobie przypisywać wyłączne prawo odprawiania czynności kultowych, na które z biegiem czasu złożyły się trzy czynniki: wyrecytowanie przez kapłana zwanego hotar odpowiedniego hymnu, odśpiewanie go przez śpiewaka - udgatara i samo złożenie ofiary przez adhwaryu. Nad czynnościami kultowymi tych trzech kapłanów czuwał brahman, pilnujący ich właściwego dopełnienia. Kapłani byli czynni przy akcie ofiary, od którego jest uzależniony byt samych bogów. Oznacza to całkowity rozkład religii wedyjskiej - zbawiennej drogi czynu, którą była ofiara, a wystąpienie na widownię dziejów religii Indii drugiej zbawiennej drogi - przez poznanie - czyli brahmanizmu.

II. Rozpad religii wedyjskiej

Indyjscy Aryjczycy, których życie odzwierciedlają najstarsze ich pomniki literackie, hymny Rigwedy, dbali o pogodny nastrój życia. Cieszyli się życiem, na którego ukształtowanie się wywierali pomyślny wpływ bogowie, składali im ofiary jako wyrazy wdzięczności za błogosławieństwo, a jednocześnie zmuszali ich tym samym do świadczeń wzajemnych, w myśl zasady spotykanej i w innych religiach: 'do ut des'. Miała ona w Indiach ujęcie "dehi me, dadami te" - daj mi ty, ja ci też dam. Stosunek do tych bogów był więc bardzo prosty i naturalny, bogowie również niezbyt skomplikowani, a obcowanie z nimi nie obciążone żadnym sztucznym patosem, który zakłócałby prosty obraz życia religijnego.

Lecz już niebawem po okresie zdobywania siedzib w dolinie Gangesu panteon wedyjski stał się obiektem krytyki teologicznej i filozoficznej. Ślady jej spotykamy już w Rigwedzie.Krytyka ta zaczyna się od moralnej strony natury i życia bogów, a kończy na kwestii zasadniczej - kwestii ich istnienia w ogóle. Skoro bowiem bogowie nie mogą być podstawą moralności, to można ich postawić na uboczu i przestać się nimi interesować. Taki jest sens jednego, szczególnie znamiennego hymnu Rigwedy (X.117), który ilustruje całkowitą niedostateczność bogów wedyjskich jako podpór moralności. Raz naruszony, zaczyna się odtąd gmach wiary w bogów coraz wyraźniej chwiać, a ich dawny wyznawca coraz wyraźniej sam w sobie zaczyna odczuwać zdolność odkrywania poza światem bogów zagadki bytu i stawania się. Zaczynają się pojawiać wzmianki o tym, że wielość bogów jest tylko wytworem fantazji poetów. Jeden z hymnów Rigwedy mówi: "Wielością zwą poeci to, co jest jednym". I odtąd miejsce dawnych bogów ludowych, pozostających według wiary ludu w związku z życiem natury, zaczynają zajmować bogowie wyspekulowani, na których jako jedynych nosicieli boskości przeniesione zostają atrybuty wszystkich innych, dotąd znanych i wyznawanych bogów. Można tu przytoczyć cztery przykłady: hymn do Pradżapatiego - Pana stworzeń, hymn do Wiśwakarmana - Wszechstwórcy,

hymn do Brahmanaspatiego - Pana modlitwy i hymn do Puruszy - Człowieka czy Ducha. W dawnym panteonie bogów tych nie było. Teraz zaś, u schyłku prostej wedyjskiej religijności, te postacie bóstw nabierają charakteru jedynie rzeczywistych istot bożych. Pierwcy tych hymnów wychodzą od pytania, kto właściwie jest bogiem?

"Który nam życie dał i siłę dał,
Którego słowa bogowie słuchają,
Którego cieniem nieśmiertelność, śmierć,
Któż jest ten bóg, by mu ofiarę złożyć?

Komu należą szczyty gór potężne,
I ocean, daleki strumień wód,
Jego barkami są niebieskie strony,
Któż jest ten bóg, by mu ofiarę złożyć?

Niebo i ziemię który władnie stworzył,
Słońce i rozpostarcie niebios umocował,
On, co przemierzył powietrzne bezmiary,
Któż jest ten bóg, by mu ofiarę złożyć?

Który wód fale do głębi przebadał,
Mocą nabite, co rodzą ofiary,
On, co jedyny bogiem nad bogami,
Któż jest ten bóg, by mu ofiarę złożyć?"

"Poszukiwanie nieznanego boga" - taki tytuł można by nadać temu hymnowi, który wreszcie w ostatnim wierszu daje odpowiedź na dręczące autora pytanie, kto jest właściwie bogiem. Odpowiedź ta brzmi: Bogiem właściwym, prawdziwym, jest Pradżapati - Pan stworzeń.

Nasuwają się inne wątpliwości i pytania, mianowicie, jaki jest prapoczątek wszechrzeczy i kto go zna?

"Któż wie jednakże, któż powiedzieć umie,
Jakie jest tego stworzenia praźródło?
Do stworzonego świata należą bogowie -
Więc kto ma wiedzieć, skąd powstało wszystko?

Wtedy niebytu ni bytu nie było,
Ani przestworzy, ani w górze niebios.

Cóż więc istniało, gdzie, i w czyjej pieczy,
Czy były wody, niezgłębiony odmęt?

Śmierć nie istniała ani nieśmiertelność,
Dla dnia i nocy nie było różnicy,
I nic innego, tylko istność jedna
Bez tchnienia sama sobą oddychała".

Tak tłumaczą sobie tę sprawę poeci:

"Bytu przyczynę w niebycie znaleźli,
Szukając w sercu, skupieni wieszczowie".

Ale jak rzecz miała się istotnie? - bóg sam raczy wiedzieć...

"Ten, od którego pochodzi stworzenie,
Który je stworzył, albo i nie stworzył
I czuwa nad nim w najwyższych niebiosach,
Ten wie zaiste - albo może nie wie?"

Są to oczywiście lekkie tylko aluzje, wzmianki, napomknienia, świadectwa jeszcze bardzo nieśmiałego samodzielnego myślenia, które już w najstarszych księgach świętych pozostawiają swój ślad. Całkiem wyraźnie występuje ono na jaw w okresie tzw. Brahmanów i Upaniszadów, literatury świętej brahmanizmu.

III. Brahmanizm

a) Literatura święta brahmanizmu

Do każdego zbioru Wedów dołączyły się z biegiem czasu pisma późniejszego pochodzenia zwane "Brahmany", zawierające obszerne, nudne i jałowe rozważania, wyjaśnienia i spekulacje o ofierze, choć miejscami wplecione są w te teksty wartościowe materiały treści kosmogonicznej lub mitologicznej; dalej, tzw. "Aranyaki" i poufne objaśnienia, tzw. "Upaniszady", które w sposób heterodoksyjny występują przeciwko dostateczności ofiary i naprowadzają pobożność hinduską na nowe tory, w nowe stadium. W nich też, według opinii niektórych entuzjastów Indii wyraża się to, co najwyższego, najbardziej wzniosłego i najpiękniejszego zostało osiągnięte w duchowym rozwoju Indii.

Nazwa pierwsza, pierwszej grupy tekstów, zawiera słowo brahman. Oznaczało ono pierwotnie tajemniczą moc, jakiej człowiek prymitywny dopatrywał się w każdym niezwykłym, nie wyjaśnionym dla siebie zjawisku, moc, którą religiolodzy określają dziś jako mana. Ponieważ moc ta występuje na jaw w ofierze, a jej skuteczność zależna jest od formułki ofiarniczej, magicznie działającego słowa, brahman w najstarszych tekstach oznacza 'słowo ofiarnicze, szept modlitewny'. W okresie późniejszym rozszerzyło ono swoje znaczenie i określało - o czym poniżej - zasadę świata.

Brahmany są więc traktatami z dziedziny wiedzy o ofierze. W ofierze tkwi tajemnica bytu i istnienia. Jak czytamy, "duszą wszystkich istot, duszą wszystkich bogów jest ofiara". Dlatego moc kapłana ofiarnika jest nieograniczona. Przy intronizacji króla kapłani wypowiadali słowa: "Ten mąż, o ludzie, jest królem waszym, a Soma jest królem nas, kapłanów", a także słowa: "Pochodzący od riszi (jasnowidza-brahmanina) jest skupieniem wszystkich bóstw". Doprowadziło to do poglądu, że jeżeli bogowie chcieli coś znaczyć, to musieli także stać się kapłanami i ascetami. Obecnie ideałem jest już brahmanin, który się umartwia i udręcza, i przez to przygotowuje do dzieła, które jest poza sferą ludzką - do ofiary. Również bogowie muszą zyskiwać nadnaturalną moc przez umartwienie i posty; współzawodniczą ze sobą w dziedzinie ofiary i 'żaru' - tapas, tj. w dziedzinie ascezy i ascetycznej gorliwości. Dotyczy to szczególnie charakterystycznego boga tego okresu - Pradżapatiego, Pana istot, boga ofiar, który zostaje wręcz zidentyfikowany z ofiarą. Mity o stworzeniu rozpoczynają się od tego, że Pradżapati "umartwia się" - trudzi. Słowo określające umartwienie ciała - śramyata występuje też w określeniu ascezy, potem i mnicha-żebraka - śramana.

Mechanizm działania ofiarniczego jest dokładnie omówiony w Brahmanach. Wyjaśnienia te to nieraz najdziwniejsze etymologie i kombinacje, także mity kultowe, opowiadania o bogach objaśniające to, co się dzieje w kulcie. Mity pomieszczone w Brahmanach zawierają także wyjaśnienia innych problemów oprócz ofiary. Teksty Brahmanów mają dla nas wielką wartość - abstra-

hując już od spekulacji ofiarniczej - z tego względu, że zawierają dwa gatunki starodawnego materiału podaniowego, które urosły potem do rozmiarów dwu potężnych grup literatury. Pierwsza z nich to podania, tradycje, legendy o bogach, ich losach i o losach ludzi, zwane Itihasa (nazwa ta później oznaczała poezję bohaterską), traktowane jako część Wedów lub jako dodatek do nich. Druga grupa to opowiadania o Puranach, tj. rzeczach dawnych, tzn. mity o stworzeniu, prapoczątku, spekulacje kosmogoniczne. Purany spotykamy i w postkanonicznej literaturze indyjskiej, jako dokumenty i księgi budujące w hinduizmie.

Najważniejszym spośród tekstów Brahmana jest "Brahman stu dróg" - Sata-pata brahmanam, w którym pomieszczona też jest najważniejsza i najpiękniejsza Upaniszada: Brihad-Aranyaka-Upaniszad. W tym "Brahmanam" występuje prawie że gotowa w ogólnych zarysach spekulacja o pewnym słowie - pojęciu, które zajęło naczelne miejsce w historii religii Indii i od którego pochodzi też nazwa tej religii - mianowicie o słowie 'brahman'.

Również Upaniszady zajmowały się ofiarą, głównie jednak ascezą. W ramach tego gatunku literackiego rozróżniamy "Aranyaki", teksty leśne i właściwe "Upaniszady", poufne wiadomości, przy udzielaniu których nauczyciel siadał na uboczu w pobliżu ucznia, siedzącego niżej od niego, i szeptał mu do ucha swoją naukę. Jest to więc nauka tajemna. Między rozważania o ofierze, ćwiczeniach ascetycznych, przejawach nabożności - np. odmawianiu mantry Om i wartości jej bezkresnego powtarzania, wplecione są bardzo wzniosłe rozważania metafizyczne i nauka o zbawiennej drodze poznania. Za głównych głosicieli tej zbawiennej drogi uchodzą Sandilya i Jadżnawalkya, których mądrość pomieszczona jest w wielkiej liczbie Upaniszadów.

Najważniejszymi Upaniszadami są:

Brihad-Aranyaka-Upaniszad, jako końcowa część Sata-pata-brahmanam,

Czandogya-Upaniszad,

Kathaka-Upaniszad,

Kena-Upaniszad,

Isa-Upaniszad.

Były one wydawane i tłumaczone w językach europejskich. Klasyczną edycją jest wydanie Paula Deussena ("60 Upaniszadów Wedy", w języku niemieckim); na język polski najważniejsze partie Upaniszadów tłumaczył S.F.Michalski-Iwieński pt. "Upaniszady". Z klasycznych opracowań można wymienić Hermana Oldenberga "Vorwissenschaftliche Wissenschaft" i "Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus".

b) Spekulacja brahmańska: Brahman-Atman, Samsara, Karman

Najogólniej scharakteryzowana powyżej literatura święta, zaliczana jeszcze także do Wedów i to jako ich "dopełnienie" (stąd sumaryczna nazwa Wedanta - koniec Wedów) stoi formalnie na gruncie dawnej wiary w bogów, faktycznie jednak powoli,ale systematycznie wiarę tę rozsadza. Lokuje na miejscu dawnych bogów zrazu różne substancje, takie jak Przestrzeń, w sensie okolic lub stron świata, Czas, którego uchwytnym wyrazem jest rok, pory roku, miesiące, noce i dni, dalej Dech, Myśl, Słowo - jednym słowem Moce, które są czynne we wszechświecie już nie na skutek woli jakiegoś boga, np. Indry czy Varuny, ale przez tajemny mechanizm nieosobowej konieczności. Ich działanie włada biegiem świata, one powodują w życiu człowieka powodzenie lub nieszczęście, błogość lub cierpienie. Na czoło tych wszystkich mocy wysuwa się jedna, Zasada Kosmiczna, którą autorzy tych tekstów - przeważnie kapłani, ale i rycerze - wstawiają w miejsce dawnych bogów panteonu jako zasadniczą podstawę myśli religijnej, przekształcając dawną religię jako wiarę w bogów w wiarę w błogą, niezmienną Wszechjedność, która istnieje poza tym światem cierpienia, niedoli i znikomości. Do niej powraca zbawiony, jeśli odwraca się od świata fizycznego, świata zjawisk. Mocą tą jest szept modlitewny - brahman. To powolne detronizowanie dawnych bogów i intronizowanie na ich miejsce nieosobowych mocy było możliwe na zasadzie specyficznej indyjskiej logiki, posługującej się dla wyjaśnienia charakteru i istoty tych mocy metodą symboliczną, w której nie chodziło tyle o kwestie, czym to a to "jest", jak co się "objawia" lub czym się "wydaje", ale co to a to "oznacza". W tej

dziedzinie w okresie Brahmanów podejmowano bardzo intensywne wyjaśnianie wszystkich zjawisk, zwłaszcza zaś poszczególnych faz działania ofiarniczego. Mimo bowiem sceptycznego nastawienia do świata bogów, ofiara pozostała nadal ośrodkiem zainteresowania kapłanów i całego ludu. Ofiara ma swoje tajemnice, niedostępne i niezrozumiałe dla innych, ale dostępne i zrozumiałe dla kapłanów, jedynie zdolnych i powołanych do ich zgłębiania. Poznanie tych tajemnic daje im także wszechwładną moc.

Już z niektórych hymnów Rigwedy wyziera pogląd, że bogowie są zależni od ofiar i modlitw ludzi, że pierwiastkiem światotwórczym jest modlitwa. Mieści ona w sobie jakieś tajemne fluidum, które wynosi święty szept modlitewny, a zarazem wypełnionego równą jej mocą znawcę i mówcę - brahmina ponad pospolite słowo i pospolity świat. To tajemnicze fluidum zwie się brahman. W nim znajduje się cała natura, cały wszechświat metafizyczny oddźwięk i odbicie. Cudowna moc brahmana, ucieleśniona przede wszystkim w pieśniach, słowach, modlitwach Wedów, jest założycielką i twórczynią ładu wszechświata, potężną kierowniczką losów, głową wszechświata. Staje się niebawem najznaczniejszym między bogami. Bogowie zrazu istnieją jeszcze obok niego. Jako wyspekulowana przez kapłanów, zainteresowanych w takim ukształtowaniu się pierwiastków światopoglądowych, nie mogła ta idea od razu zająć miejsca dawnych bogów i złożyć ich z tronu, zwłaszcza tego z bogów, na którego z biegiem czasu przeniesiono atrybuty stwórcy i rządcy świata - Pradżapatiego. Nawet i tacy bogowie wedyjscy jak Indra, Varuna, Agni i in. niełatwo ustępowali miejsca nowemu konkurentowi w kwestii, kto jest najznaczniejszy. Dlatego obok wyznania "Brahman jest najznaczniejszy między bogami" spotykamy pochodzące z tegoż czasu wyznania zgodne z tradycyjną teologią - Indra, Varuna czy Agni są najznaczniejsi. Brahman ulokowane w szeregu najlepszych tworów Pradżapatiego - stwórcy i bogów - najbliżej jego tronu, staje się niebawem oparciem stwórcy, potem całego stworzenia, a więc wszechświata, pierworodnym we wszechświecie, a wreszcie jedyną jego zasadą, podstawą, rzeczywistością.

Idei brahmana do wysunięcia się na pierwsze miejsce w świecie istotnej rzeczywistości dopomogła druga koncepcja spekula-

cyjna, której powstanie łączy się poniekąd z psychologią Brahmanów i Upaniszadów. Oto wśród substancji najbliższych człowiekowi na czoło wysuwa się jedna z nich, która w rozumieniu filozofów indyjskich decyduje o jego życiu fizycznym, mianowicie tchnienie, dech. Póki jest ono w człowieku, póty on żyje. Gdy tchnienie, dech opuści ciało ludzkie, następuje śmierć organizmu. Psychologia brahmańska przyjmowała istnienie w człowieku kilku, przeważnie dziesięciu, mocy oddechowych zwanych prana. Te skupiają się wokół mocy centralnej, swojego Pana, którym jest atman - duch, działający i czynny u podstaw osobistego życia jednostki. Jako tajemna "nie nazwana moc oddechu" jest atman źródłem, z którego czerpią swoje istnienie inne, "nazwane moce oddechu", prany. Jako taki stał się atman centralnym punktem, centralną potęgą, czynną we wszystkich zjawiskach czy przejawach życia, a mocą swej ważności w jestestwie fizycznym i duchowym człowieka był w szczególny sposób predestynowany do tego, by w hinduskim procesie myślowym, zdążającym do uchwycenia jednej, wszechogarniającej, wszechożywiającej "duszy wszechświata", przyjąć rolę nadrzędną. Co bowiem myśliciel hinduski odkrył w swojej jaźni, to samo z siebie,mocą nieodpartej konieczności, przekraczało granice jaźni i obierało swoje stanowisko w świecie zewnętrznym. U Hindusa mikrokosmos i makrokosmos wzajemnie się przenikają, i te same wartości, z tej i z tamtej strony, wzajemnie na siebie wskazują. Np. oko ludzkie jest tym samym, co oko kosmiczne, mianowicie słońcem, a bogowie i inne wartości metafizyczne to oddechowe moce wszechświata, podobne do ludzkich mocy oddechu, pranów. Przy takim nastawieniu myśli nietrudno było ustalić zasadę, że atman, centralna zasada jaźni ludzkiej, wykracza poza obręb osobowości ludzkiej i staje się twórczą potęgą, która porusza cały organizm wszechświata. Jako 'pan pranów' czy mocy oddechu w człowieku atman staje się także panem bogów, którzy są pranami - mocami oddechu wszechświata, czyli stwórcą istot, który ze swojej jaźni wydobył światy. Na tej podstawie zrozumiała jest spotykana w tekstach Brahmanów identyfikacja atmana ze wszechświatem. Odnosi się niekiedy wrażenie, że myśliciele hinduscy współzawodniczyli między sobą, aby jak najbar-

dziej fantastyczne wymyślać igraszki myślowe i słowne na temat tych właśnie identyfikacji. Aż nadszedł wreszcie czas, gdy idea atmana mogła się spleść z drugą ideą - ideą brahmana. Tak powstała zasadnicza myśl kosmo- czy teologiczna czy też ściśle filozoficzna brahmanizmu, która przyjęła ujęcie: Atman to Brahman. Myśl o wszechjednym, wiecznym pierwiastku, z którym znika różnorodność, z którego powstaje duch i świat, w którym wszystko żyje, jest i tkwi, będąc z jednej strony kresem uciążliwej wędrówki myślowej w poszukiwaniu praźródła bytu, staje się z drugiej strony zasadniczą podstawą indyjskiego pesymizmu. W ten sposób powstaje nowy ośrodek myśli religijnej i filozoficznej (w Indiach filozofia zawsze pozostawała przy ołtarzu), że jeden jest Bóg, większy niż wszyscy inni, gdyż ogarnia wszechświat. Myśl ta była z religijnego punktu widzenia stosunkowo wygodna, bo nie trzeba pokornego uwielbienia Boga, gdy Bóg ten jest wszak własną ludzką jaźnią i można powiedzieć o sobie: "Ja jestem wszechświat", a o Bogu: "Ty jesteś ja". Chociaż zanikało męczące uczucie własnej ograniczoności, a rodził się mistyczny błogostan, jednak myśl ta mieściła w sobie pierwiastki, które wzięto poważnie pod uwagę, co nasunęło szereg nierozwiązalnych problemów i skutkiem tego nastrajających pesymistycznie. Nie przeczuwając jeszcze tych późniejszych skutków cieszono się w Indiach tą myślą i jakby z tryumfem wyzywano życie, nawet z jego smutnymi i tragicznymi skutkami i możliwościami. W Upaniszadach czytamy: "Kto tak patrzy, kto tak myśli, tak uznaje, Atmanem się ciesząc, Atmanem igrając, z Atmanem się kojarząc, Atmanem się rozkoszując, ten jest panem siebie i jako wolny przemierza wszechświaty"; w innym miejscu trafiamy na słowa: "Atmana poznając, rezygnują bramini z pożądania synów, z pożądania mienia, z pożądania nieba".

Nauka o identyczności Atmana z Brahmanem, a więc identyczności najgłębszej zasady jaźni czy osobowości ludzkiej z zasadą kosmiczną, za autora której uchodzą w jednych tekstach Jadżnawalkia, w innych Sandilia, nie była jeszcze wyraźnym systemem. Myślicieie indyjscy, jak mówią indolodzy z Oldenbergiem na czele, "mieli odwagę ogarniać myślą swoją wszechświat, ale brakło im uzdolnienia, względnie nie odczuwali potrzeby,

by wielkie te idee ze sobą uzgodnić i oczyścić powzięte w nadmiarze fantazji myśli z przymieszki, nadającej im charakter infantylizmów". Była to istna igraszka słów i obrazów, do której dołączały się coraz to nowe frazesy poetyckie, porównania, podobieństwa zmierzające jedynie do wyjaśnienia zagadki Atmana. Jakkolwiek nie podchodzono do problemu - czy to sięgając myślą w najodleglejszą przeszłość prapoczątków świata, czy w najdalszą przyszłość eschatologiczną - wszelka myśl obracała się wokół zasadniczego pojęcia - Atmana. Ta jednostronność kierunku myśli była źródłem szeregu niewyrównanych sprzeczności, tak charakterystycznych dla myślenia hinduskiego, cechującego się tym, że - jak mówi polski indolog Schayer - "zawsze widziano w różnicach to samo, mimo różnic". Ma się niekiedy wrażenie, zwłaszcza przy lekturze tekstów dotyczących kosmogonii, że jedynym novum w danym tekście jest imię stwórcy - Atman, na miejscu którego w dawniejszych czasach stał, względnie - jeśliby tej nowej idei nie wyspekulowano - stałby z pewnością Pradżapati.

Obok takich niekonsekwencji spotykamy także wypowiedzi wyraźne, w których Atman jest już wolny od wszelkich ograniczeń osobowości ludzkiej. Dla przykładu przytoczymy urywek rozmowy między Jadźnawalkią a jego żoną Maitrei, przed ich rozłączeniem się, kiedy Jadźnawalkia postanawia spędzić resztę życia jako pustelnik leśny. Na prośbę żony, pragnącej uzyskać nieśmiertelność i dla nieśmiertelności gotowej poświęcić wszystkie skarby ziemi, mąż ujmuje istotę Atmana następująco: "Jest on takim, jak kiedy z uderzonego bębna tony się zerwą i uchwycić ich nie można, kiedy jednak uchwycimy bęben lub uderzającego, uchwycimy i tony. Jest on takim, jak kiedy z uderzonych strun lutni tony się zerwą i uchwycić ich nie można, kiedy jednak uchwycimy lutnię czy lutnistę, chwytamy i tony. Jest on takim, jak kiedy z muszli, w którą dmą, tony się zerwą i uchwycić ich nie można, kiedy jednak uchwycimy muszlę lub tego, co dmie, chwytamy i tony. Jest on takim, jak kiedy z ognia, z mokrych drewien rozchodzą się dymy na wszystkie strony - tak właśnie - tchnieniem tej wielkiej istoty jest Rigweda, Jadżurweda, Samaweda, purany, Upaniszady, wiersze, sutry, rozważania

i wyjaśnienia, to co dane, co ofiarowane, co do jedzenia i co do picia, światy, drugie światy, i wszystkie istnienia. Wszystko to jest jej tchnieniem. Jest on taki jak ocean, co dla wszystkich wód jedynym jest ujściem, jak skóra, co dla wszystkich dotknięć jedynym jest ujściem, jak nos, co dla wszystkich zapachów jedynym jest ujściem, jak język, co dla wszystkich smaków jedynym jest ujściem, jak oko, co dla wszystkich kształtów jedynym jest ujściem, jak ucho, co dla wszystkich dźwięków jedynym jest ujściem, jak rozum, co dla wszystkich postanowień jedynym jest ujściem, jak serce, co dla wszystkich Wed jedynym jest ujściem, jak ręce, co dla wszystkich czynów jedynym są ujściem, jak nogi, co dla wszystkich kroków jedynym są ujściem, jak mowa, co dla wszystkiej wiedzy jedynym jest ujściem". W tej wzniosłej samotności wszechistoty - Atmana, nie ma spostrzegania ani myślenia, ani świadomości, bo te formy życia zmysłowego czy umysłowego opierają się na dwoistości, na opozycji między przedmiotem a podmiotem. Opozycja ta istnieje tylko w świecie zmysłowym, którego przejawem jest nieograniczona wielość. W istocie absolutnej wielość ta, będąca przesłanką postrzegania i poznawania zanika, wobec tego zanika i ona. Nieśmiertelność też polega na zupełnym braku świadomości, postrzegania i poznawania. Atman ma ten sam rys. Nie jest wprawdzie ślepy ani głuchy, jest bowiem tym wielkim widzącym i słyszącym, który sprawia wszelkie widzenie i słyszenie, a jednak w swojej własnej dziedzinie nie widzi i nie słyszy, bo w owej wszechjedni, która tam panuje, przestaje istnieć przeciwieństwo między tym, który widzi, a widzianym, między słyszącym a słyszanym. Innymi słowy, Atman jest nadosobowy i dzięki temu jest podstawą wszelkiej osobowości, jedyną pełnią wszystkich sił, w których ujawnia się i dopełnia życie osobowe, najbardziej rzeczywistym bytem. Dlatego odblaskiem jego istoty jest święta sylaba twierdzenia: Om - Tak!, a jednocześnie jego imieniem może być też przeczenie: Neti, neti - Nie, nie!, przeczenie, za którym kryje się twierdzenie, jeszcze mocniejsze, niżby je inaczej wyrazić można. Najlepiej ujmuje naukę o nim, jaką ludzie mogliby stworzyć - milczenie. "Gdy Waszkali prosił Bahwę, by go nauczył Brahmana, ten mil-

osał. A gdy drugi raz i trzeci raz o to samo pytał, ten odrzekł: "Uczę cię przecie, tylko ty tego nie rozumiesz. Ten Atman, to cisza".

Lecz przy całej sublimacji istoty Atmana-Brahmana nasuwały się kwestie, wynikające już z tego, że owe siły, w których ujawnia i dopełnia się życie osobowe, a których pełnią jest właśnie Atmanem, urzeczywistniają się tylko w świecie wielości, w świecie zjawisk, w życiu człowieka, na które się składa pierwiastek nie tylko duchowy, ale i materialny. Wynika z tego konieczność ustalenia i określenia stosunku absolutu do świata zmysłowego. Można było tę sprawę postawić dwojako: albo, że obok Atmana istnieje 'coś' w tym świecie i to istnieje realnie, jakkolwiek by to 'coś' pojmować, albo, że świat wielości bez reszty rozpływa się w Atmanie. Myśliciele brahmańscy problemu tego jasno nie postawili, lecz zaledwie pobieżnie i powierzchownie o nim napomykali w swoich wypowiedziach. Najważniejsze dla nich było to, by w Atmanie dopatrywać się jedynego źródła życia, przejawiającego się we wszystkim, co żyje, jedynej więzi, w której i wokół której skupia się wszelka wielość zjawisk i bytu, jako jednia. Natomiast wzajemny stosunek owej jedni do wielości i vice versa, zagadnienie istnienia materii obok ducha, przenikania materii przez ducha, ujmowane były bardzo niezdecydowanie, na drodze różnych porównań i symboli, często z sobą sprzecznych: a więc, albo, że wszelki byt, ergo i Brahman, wypełniający kastę kapłańską, i Kszatria, wypełniający kastę rycerzy, i światy, i bogowie, i istoty, i wszechświat to Atman, albo, że Atman jest raz jednym, raz drugim. Gdy oddycha, to jest tchnieniem, gdy mówi, to jest mową, gdy widzi, to jest okiem, gdy myśli, to jest duchem - jest więc rozłożony na poszczególne formy istnień i ich funkcji. Natomiast roztrząsanie tych szczegółów nie prowadzi do należytego poznania Atmana, uwielbianie ich nie pokrywa się z uwielbianiem Atmana, którego jedynie uwielbiać należy, gdyż tylko w nim te poszczególne istności są jednym. Nie należy więc mówić, że mieszka w wielości, ale raczej, że sam jest wielością. Daleka więc była jeszcze do odbycia droga do poglądu, który pojawił się w Indiach dopiero później, że tylko Atman istnieje,

natomiast świat nie ma prawdziwego istnienia, realnego bytu, lecz jest złudą - maya.

Atman więc nie tylko przenika wszystko, ale jest wszystkim. Jednocześnie zaś wyczuwano, że w rzeczach, które narzucają się zmysłom, istnieje jakiś element, różny od Atmana. Jak w słonej wodzie osobno istnieją woda i sól w niej rozpuszczona, choć razem brane stwarzają wrażenie jedności, tak w Atmanie spojone są wszystkie tchnienia, wszystkie światy, wszyscy bogowie, wszystkie istoty i wszystkie jaźnie. Choć jedynie Atman jest w nich czynny, to obok niego istnieje ogarnięty jego mocą, a jednak od niego różny, element mieszczący w sobie świat rządzonych przezeń istot. Istnieje więc w rzeczach przepojonych Atmanem znaczna 'reszta', która Atmanem nie jest, choć on jest sednem rzeczy. "Który przebywa w ziemi, różny od ziemi, którego ziemia nie zna, którego ciałem jest ziemia, który ziemią wewnątrz kieruje, to jest Atman, wewnątrz zawiadujący,nieśmiertelny. Który w ogniu przebywa, w wodzie przebywa, w eterze przebywa, w wietrze przebywa, w słońcu przebywa, w księżycu i gwiazdach przebywa, w przestrzeni przebywa i w grzmocie przebywa, we wszystkich światach przebywa, we wszystkich Wedach, we wszystkich ofiarach, we wszystkich istotach przebywa, od istot różny, którego istoty różne nie znają, którego ciałem są wszystkie istoty, który wszystkimi istotami wewnątrz kieruje, to jest Atman, wewnątrz zawiadujący, nieśmiertelny..." Myśliciele hinduscy zapatrzeni w doskonałość Atmana nie znaleźli czasu na dokładniejsze wyjaśnienie myśli o istocie i charakterze tego elementu, który nie będąc Atmanem istnieje w rzeczach i zjawiskach. Co najwyżej nadawano temu pierwiastkowi charakter jakiejś chaotycznej materii, zbiorowiska możliwości, z których działanie Atmana stwarza doświadczalną rzeczywistość. Rozumowanie przebiegało tu następująco: Atman wydaje z siebie, przez skupienie się, żar - tapas, z którego powstaje wilgoć, z tej z kolei żywność - trzy prastworzenia Atmana, wyłonione z niego jako coś odeń różnego, w czym przez swój "dech życia" wyjawia on "imię i kształt", jedyne legitymacje empirycznego bytu zjawisk. Zjawiska te myślicieli brahmańskich nie zadowalały. W dążeniu do uchwycenia sensu bytu i doskonałości istnie-

nia przenieśli na Atmana wszystkie atrybuty doskonałości, jedności, i pełni. Toteż świat zjawisk, mierzony miarą tej doskonałości, jedności i pełni nabrał charakteru czegoś rozdwojonego, ograniczonego, bolesnego. Znikło też zadowolenie związane ze świadomością życia w tym świecie, który też może dostarczyć pozytywnych wartości. Gdy światu fizycznemu zaczęto przeciwstawiać ideał najwyższej doskonałości, połączonej z ideą Atmana-Brahmana, obraz jego wypadł w świetle ideału bardzo blado. Uwielbianie Brahmana-Atmana przerodziło się w krytykę świata zjawisk. Gdy mówiono, że Brahman-Atman jest ponad głodem i pragnieniem, ponad troską i zmartwieniem, ponad starością i śmiercią, to słowa takie nie były niczym innym, jak wyrazem ponurej, pesymistycznej oceny świata, w którym panuje głód i pragnienie, troska i zmartwienie, starość i śmierć. Jaźń ludzka, przyjmując możliwość mistycznego zespolenia się z Atmanem, gardzi światem, który nie może być jej prawdziwą ojczyzną. "Co jest poza Atmanem, to mieści w sobie cierpienie. Co jest poza Atmanem, to jest cierpieniem" - w takim dogmacie znalazła swoje ostateczne zrealizowanie cała brahmańska spekulacja o Atmanie-Brahmanie.

Obok nurtu stwierdzającego, że w blasku doskonałości wszechobecnego jednego Atmana wielość empiryczna staje się bolesną rzeczywistością, poza którą pragnie wyjść cierpiąca jednostka ludzka, biegnie nurt drugi, nauka o transmigracji dusz i kołowrocie wcieleń, Samsarze. Nauka ta, abstrahując od kilku już w Wedach spotykanych wzmianek o przejściu duszy po śmierci cielesnej do innego stworzenia, występuje całkiem wyraźnie dopiero w Upaniszadach, i to stosunkowo nagle. Jest tam od samego początku związana z charakterystyczną teorią czynu - karman, specyficznie indyjską nauką o odpłacie. Twierdzi się w niej, że suma postępków dobrych lub złych, popełnionych w ciągu jednego życia, decyduje o charakterze i losach jednostki we wcieleniu następnym; życie w obecnej formie wcielenia wynika z win lub zasług z czasu wcielenia poprzedniego.

W Wedach nie było wyraźnej nauki o wędrówkach dusz po śmierci, tym samym nie spotykamy tam też nauki o stałym powtarzaniu się śmierci i o nowych narodzeniach. Jako dokument re-

ligii pogodnej Wedy rozstrzygają zagadnienie śmierci i losu pośmiertnego w sposób prosty - przez pojęcie nieba i piekła, w najpowszechniejszym znaczeniu tych słów. Istnieje kraj zbawionych, Królestwo Yamy, gdzie umarli zażywają wiecznej radości i błogości, gdzie - jak mówi szereg tekstów - "panuje radość i błogość, i używanie, gdzie wszystkie życzenia są spełnione". Przeciwieństwem jest kraina potępieńców, mroków i cienia, i trwogi. Kto raz wszedł do jednej z tych krain tego los był na zawsze rozstrzygnięty i przypieczętowany.

W okresie powedyjskim, gdy krytyka teologiczna czy filozoficzna skierowała się ku postaciom panteonu wedyjskiego,obraz świata nabrał rysów ponurych - obok bogów czy między bogów a człowieka zaczęły się wysuwać rozmaite, bezkształtne moce,widzialne lub nie, ukryte w tajemniczym symbolu, walczące ze sobą i zagrażające doli i przeznaczeniu człowieka. W czasie życia fizycznego człowiek jest wydany na ich pastwę, potem staje się łupem śmierci, nawet po nastaniu już jej formy fizycznej. Pojęcie śmierci nie ogranicza się wtedy tylko do ostatniego ciosu w chwili skonania. Moc jej może wywrzeć zgubny wpływ na los człowieka i w zaświatach, może temu pierwiastkowi, który miał być przez śmierć przeniesiony w zaświaty, zgotować jeszcze nawet tam kres, jeżeli człowiek nie potrafi się uwolnić od niej "słusznym słowem i rzetelną ofiarą". "Kto przechodzi na tamten świat - czytamy w jednym z tekstów - nie uwolniwszy się od śmierci, ten staje się jej łupem stale i stale, i na tamtym świecie; podobnie na tym świecie nie zna żadnego prawa i zabija kiedy chce". W innym miejscu tekstów brahmańskich spotykamy się z wyobrażeniem, że istnieje wiele śmiercionośnych mocy, z których jedne czyhają na człowieka w doczesności, drugie w zaświatach. "Zaiste, we wszystkich światach władają moce śmierci. Kto by nie złożył im ofiary, dozna śmierci w jednym i drugim świecie. Jeżeli składa ofiarę mocom śmierci, odsuwa od siebie śmierć poprzez jeden świat do świata następnego". Tutaj można się więc jeszcze uwolnić od śmierci przez ofiarę jako zasadniczą potęgę i symbol wszelkiego bytu i stawania się. Skuteczna była zwłaszcza ofiara dla słońca. Pozostawało to w związku z wyobrażeniem, że śmierć ma swoją siedzibę w słońcu;

pogląd taki wynikł zapewne z właściwości klimatycznych kraju, gdzie śmierć od porażenia słonecznego nie należała zapewne do rzadkości. Promienie słoneczne to lejce śmierci, przy pomocy których przyciąga do siebie tchnienie człowieka. Kto składa słońcu ofiarę, ten przez nią sadowi się na słońcu jako śmiercionośnej mocy. Słońce wschodząc pociąga człowieka za sobą i dźwiga go, przez co staje się on niedostępny dla promieni. Z drugiej strony ofiara jest skarbieniem sobie skarbów w niebie. Składającego ją spotyka nagroda w postaci nowego narodzenia po śmierci do nieśmiertelności. Zaniedbujący ofiarę również zostaje narodzony na nowo, ale po to, by przeżywszy nową porcję lat w ciele innego stworzenia, przeważnie pośledniejszego gatunku, być stale na nowo łupem śmierci. Skrystalizowały się wreszcie dwa nowe pojęcia - wędrówki dusz - Samsary i ponownej śmierci - Punarmrityu. Perspektywa ustawicznego powrotu do fizycznego bytu i ciągłego zmagania się w nim z wrogą mocą, która stale ma powracać i powtarzać dzieło zniszczenia, nie mogła być podstawą i źródłem pogodnego patrzenia na świat. Z wszelką pewnością perspektywa ta wpłynęła również w niemałym stopniu na ostateczne ustalenie się poglądu o przeciwieństwie między światem absolutu a światem doczesnym i na ponure zabarwienie wyobrażeń o świecie doczesnym jako świecie niepokoju, bólu i cierpienia.

Z drugiej strony myśl o ponownej śmierci i łączącej się z nią wędrówce dusz sprzyjała ukształtowaniu się idei zbawienia. Możliwe to było na drodze przeszczepienia myśli o śmierci pierwszej i następnych, i następujących między nimi nowych wcieleniach, na grunt spekulacji o Atmanie-Brahmanie. Operowała ona przeciwieństwem między prawdziwym bytem a znikomym światem cierpienia. Analogicznie pojawia się przeciwieństwo między duszą wyzwoloną, która zwyciężyła śmierć i dotarła do kresu błędnych wędrówek, a duszą niewyzwoloną, stale przenoszącą śmierć cielesną do nowych istnień. Rezultatem jest myśl soteriologiczna, że wędrówka dusz po krainach śmierci jest skutkiem braku jedności z Brahmanem-Atmanem, zbawienie zaś to zjednoczenie się duszy indywidualnej z Wszechrzeczą - Brahmanem - Wszechduszą.

Nie jest ono możliwe, dopóki duch ludzki porusza się swoją myślą i wolą w obrębie świata wielości. Tkwienie w tym świecie sprowadza na człowieka jarzmo żelaznego, władającego światem prawa narodzin i śmierci. Gdy człowiek przezwycięży w sobie odpowiadające jego naturze przywiązanie do świata zjawisk i wynikające stąd pożądanie, duch jego odwróci się od tego, co nieistotne, do tego, co istotne, od mroków do światłości, od śmierci do nieśmiertelności, czyli, innymi słowy, powróci do ojczyzny wszelkiego życia, do Brahmana. Trzeba tylko przemóc w sobie te siły, które trzymają człowieka w więzach znikomości. Są nimi pożądanie i czyn - kama i karma. Na pozór dwa, a w gruncie rzeczy jedno i to samo. "Na pożądaniu - jak mówi Brihad-Aranyaka-Upaniszad - polega natura człowieka. Jakie jest jego pożądanie, kama, takie jest tego dążenie, krata, jakie jest jego dążenie, taki spełnia czyn, karman. Karman to nie jakiś jednorazowy przejaw ludzkiej woli, wywołującej jakieś działanie fizyczne, ale to prawie że kosmiczna moc, potężny mechanizm świata, który trzyma w swych kleszczach człowieka i ustala formę i kierunek wędrówki dusz od istnienia do istnienia. "Jak działał, jak postępował, takim się staje - mówi Brihad-Aranyaka-Upaniszad - kto dobrze czynił, staje się istotą dobrą, kto źle czynił,staje się istotą złą. Czystym staje się przez czysty czyn, złym przez zły czyn". W innym miejscu dodaje się sentencjonalnie: "Jaki kto czyn spełnia, do takiego bytu dochodzi".

Najciekawsze ujęcie nauki o karmanie jako specyficznie indyjskiej nauki o odpłacie podaje cytowany już Brihad-Aranyaka--Upaniszad, a z niego rozmowa między Jadźnawalkią i Dżaratkarawą Arthabagą. Dżaratkarawa Arthabaga pyta: "Kiedy głos zmarłego człowieka wejdzie w ogień, tchnienie w wicher, oko w słońce, duch w księżyc, słuch w strony świata, ciała w ziemię, atman w przestrzeni, włosy z ciała w trawę, włosy z głowy w drzewa, nasienie i krew pogrążą się w wodzie - gdzie wówczas będzie człowiek?" - "Podaj mi rękę, drogi Arthabago - odpowiada Jadźnawalkia - dowiemy się tego, ale sami we dwóch, nie wśród ludzi". I odszedłszy tłumaczyli sobie nawzajem. A to co mówili, to mówili o czynie, a to co sławili, był również czyn".

Znaczy to, że człowiek będzie wówczas tam, gdzie mu miejsce wyznaczy jego karman, gdyż - jak brzmi zakończenie tego urywka - "Dobrym się jest przez dobry czyn, złym przez zły czyn".

Z pojęcia czynu - karman wynika zagadnienie dobrego lub złego powodzenia w życiu. Forma i treść życia w danej inkarnacji jest skutkiem czynu - karman w inkarnacjach poprzednich. Taka zasada światopoglądowa prowadzi do pokory, z jaką przyjmuje się każdy los, a może więcej niż do pokory, bo do rezygnacji. Dlatego też bunt przeciwko Bogu nasyłającemu cierpienie, jakiego dokumentem w Starym Testamencie jest księga Hioba, jest w Indiach niemożliwy.

IV. Religijno-filozoficzne systemy: Samkhya-Yoga-Wedanta

Ogromna była praca umysłowa, jaką włożyli myśliciele indyjscy w okresie powedyjskim w skrystalizowanie poglądów o świecie i życiu w postaci głównych, wyżej przedstawionych, nauk brahmanizmu. Nic też dziwnego, że nie może być mowy o jednym nurcie, ale trzeba przyjąć powstanie i istnienie obok siebie szeregu szkół, z których oczywiście nie wszystkie odegrały bezpośrednią rolę w dalszym rozwoju życia religijnego w Indiach. Niektóre z nich miały jednak w tej dziedzinie wielkie znaczenie. Głównym pytaniem, które interesowało mistrzów różnych szkół było pytanie o stanowisko człowieka w świecie, jego stosunek do zjawisk fizycznych i do życia ziemskiego z jednej, a do wiekuistych mocy świata, mocy kosmicznych, z drugiej strony. Głównym rysem był nastrój pesymistyczny oraz przywiązywanie wielkiej wagi do poznania jako środka do usunięcia i przezwyciężenia cierpienia. Można je więc prawie w całości zaliczyć do zespołu Dżnana-marga, zbawiennych dróg poznania.

Spekulacja kapłańska, ze swoim punktem wyjściowym u ołtarza ofiarniczego i w księgach świętych, w Wedach, przeniosła istotną treść świata do sfery boskiej i przekształciła pierwiastek materialny tylko w cień i odbicie duchowej rzeczywistości. Wielka kosmiczna jedność, do której sprowadzają się wszystkie rzeczy tego świata, nie pozwalała tym rzeczom być

sobą - być rzeczami i różnić się między sobą. Nie było miejsca na istnienie osobnicze, jednostkowe, wszystkiemu zaprzeczano prawa istnienia w kształcie materialnym. Wszystko rozpływało się w niezróżnicowanej duchowości.

Zradykalizowanie spirytualizacji musiało wywołać sprzeciw i opór u ludzi tkwiących w życiu praktycznym, którzy na codzień stykali się z twardą stroną rzeczywistości i na każdym kroku widzieli jej zróżnicowanie. Umieli również należycie ocenić różnicę między tym, co duchowe, a tym, co materialne. Nie mogli natomiast zrozumieć, co począć z tym, co zajęło miejsce 'boga', jeżeli 'to' całkowicie pokryło się z 'naturą' i nie było niczym innym, jak najgłębszą istotą wszystkiego, co istnieje. Stwierdzili, że o wiele lepiej i łatwiej jest wyobrażać sobie świat jako różnorodność rzeczy, a nawet jako bezkres i bezmiar atomów, czy to duchowego, czy materialnego rodzaju, niż spekulować, że jakiś żywy duch tkwi za tą rzeczywistością czy w tej rzeczywistości, albo że wszystkie rzeczy mogą się w takiej istocie zanurzyć i rozpłynąć. Rzeczy są i pozostają tym, czym są - rzeczami. Atomy są nierozszczepialne, niezależnie od tego, czy są duchem, czy materią. Trudno tylko pojąć, jak mogą się ze sobą łączyć atomy duchowe i materialne, co przecież w tym świecie ogląda się i doświadcza na każdym kroku, skoro są one już z natury różne, niejednorodne. Cała trudność polega właśnie na tym, że dusza jest związana z materią, która jest przeciwna jej naturze. Oczywiście, jest to twarda konieczność. Właśnie dusza, która z nich obu jest mocą rozumiejącą i widzącą, nie jest w stanie poruszać się lub działać, jeżeli nie posiada materii. Materia zaś, aktywna i trwała część świata, jest ślepa, nieudolna i niezdolna do niczego bez pomocy duszy. Muszą się więc ze sobą łączyć, by wspólnie starać się osiągnąć swój cel.

W jaki sposób dusza może pozbyć się materii? To jest 'zbawcze pytanie' systemu religijno-filozoficznego, który odpowiednio do swojego charakteru atomistycznego otrzymał miano Samkhya - liczba, wyliczenie (domyślnie: wyliczenie różnych elementów rzeczy). Za jego twórcę uchodził Kapila. Nie pojmuje on świata jako złudy wzrokowej - maya, lecz wychodzi od dwu

zasad: jednej niższej - materii, prakriti, drugiej wyższej, duchowej. Nie była to ściśle mówiąc jedna tylko duchowa zasada, gdyż nie uznawał on jedności poza różnorodnością istot, typu więc brahman lub atman. Przyjmował natomiast w oparciu o wiarę w wędrówkę dusz - samsara, wielość wiekuistych dusz związanych więzami materii. Samkhya jest właściwie ateistyczną nauką o duszach i świecie, i z tego względu nabrała wielkiego znaczenia jako punkt wyjścia teorii dżajnizmu i buddyzmu. W niej bowiem znalazł swój niedwuznaczny wyraz indyjski ateizm, który czaił się za indyjskim brahmańskim panteizmem z głoszoną przezeń jednością natury i ducha. Stało to także w związku z tym, że Kapila nie wydobył swojej filozofii z ksiąg wedyjskich, a także nie przypisywał żadnego znaczenia ofiarniczej służbie przy ołtarzach. Zgodny był natomiast z tradycją w tym, że utrzymał w swoim systemie ascezę. Była dla niego środkiem oczyszczenia, rozjaśniającym myślenie, krzepiącym wewnętrzne jestestwo, tak, że przy pomocy poznania duch może uwolnić się z pęt materii. Wyrzeczenie dopomaga do wyrobienia w sobie umiejętności obchodzenia się bez tego, co materialne. Lecz nie jest to najważniejsze. Najważniejsze jest to, że zyskuje się niezawodny wgląd w różnicę między duchem a materią, że nie da się już nigdy zwieść do myśli, że materia jest czymś duchowym i że się nieomylnie poznaje, że niedola i cierpienie w życiu wywodzą się z tej tragicznej zależności duszy, że jest zmuszona działać z tym, co materialne. Gdy się pojmie ten fakt, dusza nie da się już nigdy związać i spętać. Uwalnia się ona, i to już tutaj, na ziemi. Zyskuje stan 'zgaśnięcia', stan, który zachowa na wieki, gdy człowiek wyzwolony w ten sposób przekroczy granicę życia i śmierci. Ponieważ dusza jest niezmienną, niezróżnicowaną jednością, nierozszczepialnym atomem duszy, trwanie jej w owym stanie 'nirwany' jest wieczne. Lecz właśnie dlatego, że jest ona bezjakościowym atomem, nie mogą w niej istnieć żadne stany świadomości, świadomość bowiem zawsze zakłada pewną różnorodność i zmienność. Dlatego dusza w stanie nirwany nie ma świadomości. Jej błogostan polega na doskonałym spokoju, gdzie jej już nie może spotkać nic, nic nie może boleć.

Tak więc system Samkhya w całej swej osnowie wyciąga konsekwentnie wnioski ze wszystkich indyjskich przesłanek. W swoim ateizmie i naturaliźmie stanowi odwrotną stronę biegu myślowego, który porywał Aryjczyków indyjskich nawet w ich najbardziej nabożnym uduchowieniu. Jego pesymizm, przez który stara się uzasadnić rozdwojenie jestestwa ludzkiego na ciało i duszę, odsłania tylko ten nastrój życiowy, jaki ujawniał się już w ascetyźmie brahmańskim i negatywnym nastawieniu wobec konkretów życia.

Właśnie asceza pociągała najbardziej stęsknionych za wyzwoleniem indyjskich pustelników i pokutników. Snute przez nich w leśnych pustelniach myśli krążyły wokół tych procesów wewnętrznych, które miały ich pogrążyć w nurcie wyzwolenia. Asceza nie była dla nich pierwotnie celem samym w sobie. Jej celem było poznanie - wszyscy oni porzucili drogę czynu, karma-marga, a wkroczyli na drogę poznania, dżnana-marga. Lecz poznanie to nie było wiedzą w sensie właściwym. Było ono pewnym stanem intelektu, pewnym szczytowym punktem, jaki osiąga dusza. Punkt ten osiąga się przy pomocy pewnego rodzaju preparowania własnej duszy, przez kolejne, z szczebla na szczebel coraz wyżej postępujące przezwyciężenie naturalnej czynności wyobrażeniowej, aż dociera się do najwyższej 'abstrakcji' (w sensie dosłownym jako "odciągnięcie od rzeczywistości"), do 'wyprzęgnięcia', w którym dusza może odpocząć. Ten punkt szczytowy był właściwie punktem zerowym, czymś absolutnie bez treści - ale właśnie ten punkt absolutnego stanu spoczynku czynności myślowej pokrywał się z odczuciem stanu wyzwolenia. To stanowi główną osnowę systemu Yoga.

Słowo "yoga" wywodzi się z tego samego pierwiastka słownego, co łacińskie "iungo - iugum" - zaprzęgam, ujarzmiam, jarzmo. Chodzi więc o napięcie mocy duchowych w medytacji i kontemplacji w celu uwolnienia się od niepokojącego wpływu otaczającej rzeczywistości i wprawienia się w stan ekstazy, uzdalniającej do zjednoczenia się z mocami stojącymi za konkretnym zjawiskiem tego świata, z tym, co 'święte', które potem yogina - stosującego yogę - ogarnia i wypełnia. Różne elementy składają się na całokształt praktyk yoginów. Należą tu

i różne sposoby siedzenia, i różnorodne typy gimnastyki oddechu, i skupianie uwagi, i wycofywanie zmysłów z normalnej ich funkcji, i koncentrowanie procesu myślenia na jakiejś części własnego organizmu (pępek, serce, nos, język) lub przedmiocie z otoczenia, co w postępującym "wgłębianiu się" doprowadza do utraty świadomości, gdzie dusza oddziela się od organu myślenia i odczuwana wtedy w pierwotnej swojej czystości osiąga upragnione wyzwolenie. Jest rzeczą znamienną, że właśnie system yogi, który miał na terenie Indii bardzo długi rozwój, przezwyciężył tendencje ateistyczne innych kierunków religijno-filozoficznych. Przyswajając sobie pojęcie Iśwara - Pan lub Bhagavad - Wzniosły znalazł głównie dzięki działalności Patandżalego ujście w teiźmie, ale z innym, wyższym pojmowaniem istoty Boga, aniżeli to było w dotychczasowym - czy politeistycznym, wedyjskim, czy monoteistycznym, powedyjskim - posługiwaniu się nazwą bogów - dewa, którzy sami podlegali samsarze i potrzebowali zbawienia, na równi z ludźmi. Usamodzielnienie zaś w systemie yogi poszczególnych dusz umożliwiło ukształtowanie w nim nauki o świadomej nieśmiertelności względnie nieśmiertelności w stanie świadomym.

System yogi wchłonął w siebie z biegiem czasu omówiony już poprzednio system samkhya. Ze splecionymi w ten sposób w jedno poglądami samkhyi i yogi zlały się dalej podstawowe poglądy Wedanty, będące jakby spotęgowaniem wyników spekulacji brahmanizmu, że Brahman - Atman jest wszystkim, a co jest poza nim, jest cierpieniem i źródłem cierpienia, że świat zjawisk, ich różnorodność i indywidualność powstaje przez jakieś czary, złudę wzrokową - maya, której człowiek jest poddany i podległy, zanim dojdzie do prawdziwego poznania. W średniowieczu indyjskim ta synkretyczna filozofia wywarła ogromny wpływ na rozwój życia religijnego. W Wedancie, utożsamiającym człowieka z wiecznością, odkrywającym człowieka w Bogu a Boga w człowieku, idea jedności występuje stale, zarówno w systemach panteistycznych, jak i teistycznych. Wyjaśnienia świata przez samkhyę, w szczególności nauka o trzech tzw. gunach - splotach (dosł. sznurach) - byt, barwa, mrok - wywierały daleko idący wpływ, a także poza gronem yoginów pielęgnowane zatapianie się w Bo-

gu i zrodzone z wyczucia oglądanie wiekuistej prawdy stanowiło najbardziej upragniony cel ludzkich dążeń.

Nie może dziwić spotykane w Indiach zjawisko łączenia się ze sobą różnych systemów. Tkwiły one wszystkie korzeniami w okresie Upaniszadów, które wszak też nie reprezentują jednolitego systemu, a są raczej zespołem prób zgłębienia prawdy. Zgodne ze sobą są trzy wyodrębnione powyżej systemy: samkhya, yoga, Wedanta w tym, że wskazują na świętą tradycję jako na źródło poznania wiekuistej prawdy. Bez wątpienia pomiędzy wędrownymi myślicielami indyjskimi byli i tacy, których doznania, poznania i myśli nie zostały utrwalone i nie zachowały się. Nie wszyscy oni zresztą uznawali nieomylność świętej tradycji. Wszak do okresu Upaniszadów sięgają korzeniami dwie indyjskie religie, które po części uznają te same przesłanki, co wymienione powyżej systemy, lecz w swoim poszukiwaniu zbawienia na drodze poznawczej były bardziej konsekwentne od innych przez to, że odrzuciły dawną brahmańską tradycję ofiarniczą z jej ostatecznymi efektami. Są to dżajnizm i buddyzm. Znamienną ich cechą jest też to, że nie wywodzą się one w swej historycznej postaci z kół kapłańskich, lecz rycerskich. Opozycja obu wobec brahmanizmu, a zwłaszcza wobec ofiarnictwa brahmańskiego, znajduje też wyraz w tym, że najstarsze ich teksty nie są ujęte w sanskrycie, języku brahminów i Brahmanów, lecz w starych dialektach indyjskich.

V. Zakony mnichów żebraczych

a) Uwagi wstępne

W środku biegu Gangesu, tam gdzie rzeka kieruje się z zachodu na wschód, obok Benares aż do Patny, zwanej w starożytności Pataliputra, leżały państewka, w których powstały i rozwijały się zakony żebracze - dżajnizm i buddyzm. Były to: na wschodzie państwo Videha ze stolicą Waisali (późn. Besarn), ojczyzna Wardhamany, założyciela zakonu dżajnistycznego; na północ od Gangesu państwo Kosala, w którym na północno-wschod-

niej granicy pod Himalajami leżał mały kraik szlachetnego rodu Sakya, ojczyzna Siddharty Buddhy, a na południe od Gangesu państewko Magadha z miejscowością Gaya, gdzie młody szlachcic Siddharta doszedł do zbawczego poznania. Wymienione dwie postacie - Wardhamana i Siddharta - to założyciele dwóch zakonów żebraczych, jakie w VI w. a.Chr. powstały i istniały w Indiach, nabierając wielkiego znaczenia: dżajna (Jina) w samych tylko Indiach, buddyzm nawet zwłaszcza poza ich granicami (w kierunku południowym - Ceylon, Birma, Syjam, Malaje, w kierunku północnym - Nepal, Tybet, Chiny, Korea, Japonia). Oba te kierunki są heterodoksyjne, nie uznają bowiem pism świętych Wedów, ani ich autorytetu.

b) Dżajnizm

Założycielem dżajnizmu był Wardhamana (599-527 a.Chr.; 42 lata starszy od Buddhy), nazwany potem Mahavira, tj. Wielki Bohater. Był synem nieznacznego księcia, o tym samym imieniu, co Buddha - Siddharta. Ze strony matki był spokrewniony z żoną króla Bimbisary z państewka Magadha. Bimbisara zdobył miasto Wajsali i położył podwaliny pod przyszłe, największe ongi państwo indyjskie. Jego powstanie znacznie przyczyniło się do rozwoju zakonów żebraczych. Najwybitniejszymi władcami tego państwa byli Czandragupta, założyciel dynastii Maurya, ok. 300 a.Chr. i jego wnuk Asioka, ok. 250 a.Chr. największa osobistość panująca w dawnych Indiach i jedna z najszlachetniejszych postaci w historii religii spośród kręgu laickiego. Asioka, wielki protektor zakonu buddystycznego, jeszcze do dziś przemawia do nas w swoich licznych, kutych w skale napisach, rozrzuconych po całych Indiach, od krańców północnych po południowe, głosząc w nich obowiązek cierpliwości, łagodności i pokoju! Dokumenty te świadczą również o zakonie dżajnistycznym.

Tytułami religijnymi Wardhamany są Mahavira - Wielki Bohater lub Dżina - Zwycięzca oraz Sidha - Doskonały. Buddyści zwą go Nataputta, tj. syn Natów - potomek rodu Nata lub Naya. Po śmierci rodziców, w wieku 28 lat poświęcił się zbawieniu swej duszy, żył jako asceta, doprowadził w swych ćwiczeniach asce-

tycznych do tego, że chodził całkiem nago. Obywanie się nawet bez odzienia przyjęto później jako podstawowy zwyczaj w zakonie i stało się nawet zarzewiem sporów w jego łonie. Wardhamana przez ćwiczenia ascetyczne stał się sławny, skupił wokół siebie grono uczniów i zyskał wzmiankowane tytuły religijne. Jego całkowite pogrążenie się w Nirwanie (tj. zgon) nastąpiło w miejscowości Pawa, w dystrykcie Patna. Przyjmując tradycyjne datowanie żył 72 lata.

Wardhamana Mahavira budował na gruncie przygotowanym od dawna. Wszak asceza i eremityzm były w Indiach zjawiskami zwyczajnymi. 'Uwolnieni od wszelkich pęt' - Nirgranthowie (powszechne określenie mnichów dżajnistycznych) istnieli już w Indiach przed nim. Ktoś współczesny jemu i Buddzie zalicza ich obu do "trzeciej z sześciu klas ludzkości". Rozwój sytuacji należy sobie prawdopodobnie wyobrazić tak, że Mahavira przyłączył się początkowo do założonego mniej więcej 250 lat przed nim przez Parsvanathę zakonu żebraczego- właśnie Nirgranthów - ale zorientował się rychło, że ich ascetyzm jest dla niego za łagodny. Zadowolił się dopiero najsurowszą jego postacią, której zewnętrznym przejawem jest nagość. Stała się ona w jego zakonie regułą, od której można być zwolnionym tylko w wyjątkowych przypadkach. Prawdopodobnie Mahavirze udało się przeforsować w zakonie Nirgranthów tę zasadę i stąd nazwa przeszła potem na jego zwolenników, zaś założyciel Nirgranthów został uznany za 'patriarchę dżajnizmu' jako ostatni z 24 patriarchów, którzy według tradycji dżajnistycznej wystąpiło przed Mahavirą.

Doktryna dżajnizmu wykazuje szereg rysów całkowicie pierwotnych, co wskazuje i naprowadza na myśl, że tkwi ona korzeniami w archaicznych wyobrażeniach. Podstawowym poglądem jest panwitalizm, pokrewny znanemu nam z religii prymitywnych animatyzmowi. Wszystko jest ożywione. Nie tylko istoty żywe, ale i rośliny, ziemia, woda, ogień, wiatr i wszelkie substancje i moce mają samodzielne działania. Świat w ogóle składa się z wiecznych substancji, które łączą się z sobą i przez to powstaje różnorodność zjawisk. Lecz poza tym właściwym światem istnieje pusta przestrzeń, w której konkretne, empiryczne rze-

czy nie mają dla siebie miejsca. Substancje są zaś dwojakiego rodzaju: rzeczy nieożywione i istoty żywe czyli dusze. Z tego wynika, że pojęcia życia i duszy w dżajniźmie się pokrywają.

Do substancji nieożywionych należy przede wszystkim substancja przestrzeni, warunkująca istnienie miejsca. Substancja ta tkwi zarówno w świecie, jak i w pustej przestrzeni, i wszędzie, gdzie cokolwiek uaktywnia się w przestrzeni, jest od tej substancji zależne. Owa substancja przestrzeni odpowiada w dżajniźmie temu, co w systemie Samkhya określano jako byt. Jak tam obok czystego bytu stoi ruch i bezruch, czy raczej element poruszający i element wstrzymujący, tak w dżajniźmie substancja przestrzeni ma w obrębie świata tę samą rozciągłość, co dwie inne substancje, określone jako dharma i adharma. Słowo 'dharma' określa w Indiach ogólnie 'naukę, prawo, obowiązek, cnotę', to co w rzeczach jest "istotne", co je nosi i utrzymuje, poza tym także szczególną właściwość rzeczy. Adharma to przeciwieństwo dharmy. W dżajniźmie dharma jest substancją,która umożliwia duszom i rzeczom ruch, podczas gdy adharma umożliwia im spoczynek. Dharma i adharma obok substancji przestrzeni stanowią przesłankę wszelkiej egzystencji. Obok tych trzech substancji w dżajniźmie mówi się także nieraz o czasie, jako o czystej substancji, która "to, co stare czyni nowym, a to co nowe czyni starym".

Dalszą nieożywioną substancją jest materia - pudgala, w Samkhyi - prakriti, która jest wieczna i składa się z atomów. Z niej może powstać wszystko: ziemia, ogień, woda, wiatr. Może ona być gruba, masywna, albo delikatna, subtelna. Mogą połączyć się z sobą dwa atomy, a takie połączenia łączą się dalej z sobą, ale nie jako istności stałe, lecz jako poddane przemianie i w ten sposób powstają rzeczy, ciała dusz. Ziemia, ogień, woda, wiatr itd. są nawet w swoich najdrobniejszych cząstkach takimi ciałami, w których mieszkają dusze, więc życie czy życia.

Z subtelnej materii składa się także karman, który w dżajniźmie nie jest już jakąś kosmiczną mocą, ale raczej substancją, jakimś jakby fluidem, który wlewa się w dusze, wywołując w nich albo grzech albo zasługę. Fluid karmana stanowi więc ja-

kieś delikatne ciało, które w różny sposób przykrywa pierwotną czystość duszy tak, jak masywne, materialne ciało stanowi jej powłokę zewnętrzną. Mówi się w dżajniźmie dalej jeszcze o innych ciałach: ciele odmiennym, dzięki któremu bogowie i mieszkańcy krainy podziemnej mogą przyjmować inne postacie, co przez udoskonalenie siebie mogą osiągnąć także ludzie; ciele przenośnym, przy pomocy którego ludzie o wysokim poziomie mogą opuścić swoje materialne ciało i duchowo przebywać w innych światach czy częściach świata; ciele ognistym, warunkującym fizyczną i psychiczną energię, w rodzaju tej, która np. wywołuje trawienie lub nadaje przekleństwu albo błogosławieństwu ich skuteczność. Te wyobrażenia o różnych subtelnych ciałach robią wrażenie systemu sztucznie wymyślonego, lecz mają swe podłoże w prymitywnych animistycznych względnie animatystycznych poglądach, starszych od indyjskiego wyobrażenia o duszy, którego rozwój można śledzić od powstania aż do okresu Upaniszadów.

Obok substancji nieożywionych stoją dusze. One także są wieczne, a ich ilość jest bezkresna. Można je spotkać wszędzie, świat jest nimi po prostu wypełniony. Znajdują się one w najdrobniejszych cząsteczkach materii. Po części ma każda dusza swoje własne ciało, po części musi wiele z nich zadowolić się wspólnym ciałem i wtedy nie mają one szczególnych funkcji życiowych. Na szczeblu najniższym mają te istoty żywe tylko odczucie zmysłowe, czucie. Tak jest w wypadku ziemi, ognia, wody, wiatru i roślin. U innych, np. u mrówek, pszczół, dochodzi powonienie i tak w postępującej kolejności dochodzi się do istot o pięciu zmysłach, do których należą ludzie.

Rozpatrywane pod innym kątem widzenia dzielą się te niezliczone dusze na dwie grupy, zależnie od tego, czy są wybawione, czy uwikłane w wędrówkę dusz. Te pierwsze nie rodzą się do ponownego istnienia, bo uwolniły się od wszelkiej nieczystości i żyją jako dopełnione w najwyższych okręgach wszechświata; one osiągnęły zbawienie i wchodzą do nirwany. Kto się tam dostaje, jest wolny od wszelkiej zgryzoty, żyje bez cierpień i bólu w wiekuistym pokoju i błogości. Inaczej jest z duszami niewyzwolonymi. One należą jeszcze do samsary, a samsara rozgrywa się w okresach powstawania i przemijania świata i pod-

czas niej może się dusza - w zależności od towarzyszącego jej ciała karmanowego - ucieleśnić w ciałach najróżniejszego rodzaju, szczebla i rangi. Zbawienie osiąga ona dopiero przez trzy klejnoty - 'triratna' dżajnizmu: prawa wiara, prawe poznanie, prawe postępowanie. Prawa wiara i prawe poznanie są wrodzoną właściwością duszy, zostały tylko w samsarze przyciemnione. Przez samsarę zatraca dusza swą pierwotną czystość i zostaje wypełniona delikatną materią. Ów fluid karmana wlewa się w nią za pośrednictwem uczynków, słów i myśli. Spoiwem są dla karmana namiętności, wywołując powiązanie duszy z ciałem karmana. Rozwija się ono przez różne rodzaje substancji karmana, co określa długość życia, charakter i pozycję społeczną nosiciela duszy, wywołuje ból czy rozkosz, zwątpienie, pomyłkę czy namiętność i przeszkadza prawej wierze i prawemu poznaniu. Ciało karmana urabia duszę i nadaje jej określoną barwę: czarną, niebieską, szarą, żółtą, czerwoną lub białą.

Każde uaktywnienie jest dobre, złe albo obojętne i wywołuje odpowiedni stan, przez jaki jednostka musi przejść, czy w tym, czy w innym bytowaniu: każde karman musi sprowadzać swoje następstwa. Gdy do tych następstw dochodzi, karman się zużywa i przez to ginie. W ten sposób fluidum karmana, owa subtelna jego substancja powoli znikłaby z duszy, gdyby nie było dopływu do niej nowego karmana, przez co dochodzi do nowego związania. Kto dąży do wyzwolenia, musi starać się przez zamknięcie wszelkich prowadzących do duszy kanałów powstrzymać ten dopływ, a nawet - jeżeli to możliwe - przyspieszyć zniweczenie i zużycie istniejącego już w niej karmana.

Taki też jest cel życiowy dżajnisty, zwłaszcza tego, który się już wyłączył z tego świata i został mnichem czy mniszką. Ci ostatni nie powinni więc przez całe życie uprawiać niczego innego, jak tylko to, co sprzyja osiągnięciu tego celu; za ich przykładem idą potem bracia laicccy, jeżeli pozwala im na to praca zarobkowa.

Kto chce zostać mnichem czy mniszką, musi przy wstąpieniu do zakonu wyrwać sobie z głowy pięć garści włosów i zobowiązać się do przestrzegania pięciu ślubów mniszych zwanych mahavrata. Dotyczą one: 1° - nie zabijania żadnej istoty żywej, 2° -

nie mówienia nieprawdy, dalej gniewu i zawiści, 3° - nie zabierania nikomu, co mu się należy, 4° - nieskromności i 5° - nie przywiązywania się do czegokolwiek na tym świecie. Pierwsze i najważniejsze z tych przykazań - dlatego zwane najwyższym prawem, paramadharma - zaleca niezabijanie, ahimsa i nabrało wobec panwitalistycznych zapatrywań dżajnizmu treści prawie że uniemożliwiającej jego sumienne spełnianie. Zakaz ten odnosi się nawet do najmniejszych istot żyjących. Chroni on nie tylko ludzi i zwierzęta, wśród nich nawet robactwo i jadowite gady, lecz także ziemię, ogień, wodę i wiatr, ponieważ także one w swych najdrobniejszych składnikach są ożywione, więc obdarzone duszą i każda z tych dusz mogła by kiedyś w bezkresnym kołowrocie wcieleń osiągnąć zbawienie. Z zakazu tego wynika nie tylko, że nie wolno spożywać mięsa, ale i to, że mnich miotełką zamiata przed sobą drogę, po której ma iść, by usunąć stamtąd wszelkie żyjątka, że na usta kładzie sobie szmatkę, by przypadkiem nie wchłonąć drobnej muszki, dalej to, że nie wolno rozgrzebywać ziemi, pić nieprzegotowanej wody ani zapalać ognia. Zakaz mówienia nieprawdy, więc przykazanie prawdomówności wyklucza pochlebstwo, a nawet zbędne stwierdzanie ubliżającego i obrażającego stanu faktycznego. Zakaz zabierania komuś jego własności został w gronie żebrzących mnichów wyostrzony do postaci niezamieszkiwania w nie swoim pomieszczeniu, a nawet nie zatrzymywania się dłużej w jednym miejscu (stąd ustawiczna wędrówka po kraju i rozmach misyjny). Przykazanie skromności oznacza nie tylko, że nie wolni mnichowi żenić się lub współżyć z kobietą, ale nawet wspólnie gdzieś mieszkać lub co gorsze spoczywać w jednym posłaniu. Wreszcie zakaz posiadania czegokolwiek leży u podstaw żebraczego charakteru zakonu. Nie wolno nic posiadać, a to co jest niezbędne do życia, musi być wyżebrane. Mahavira sam wyrzekł się nawet najprostszego odzienia i za nim poszli jego digambarowie - odziani w powietrze. Przyodziewający się (w białe szaty), svetambarowie, mogą prócz skromnego odzienia posiadać na własność tylko miseczkę jałmużniczą, miotełkę do zamiatania drogi i szmatkę do zakrywania ust. Wszelkie wygodnictwo w zakresie odzienia jest zakazane, całe życie ujęte jest w karby poprze-

stawania na najniezbędniejszym i najdalej posuniętej wstrzemięźliwości.

Kto ściśle wypełnia te pięć przykazań, u tego nie dochodzi już do powstania nowego karmana, gdyż może on trwać wtedy tylko mgnienie oka. Trzeba ustawicznie mieć się na baczności i stosować karność osobistą, w pokorze znosić głód, pragnienie, choroby i inne dolegliwości, złe traktowanie ze strony innych, nawet zniewagi, nie uskarżać się na nie, a nawet nie dopuszczać do siebie uczuć nieprzyjemności i niesmaku. Dyscyplinie zakonu należy poddawać się sumiennie, spowiadać się z wszelkich, choćby i najmniejszych przekroczeń, odpokutować je, skromnie i posłusznie wypełniać swoje mnisze obowiązki, studiować pisma święte, oddawać się medytacji i kontemplacji. Przez to dochodzi się do uchwycenia prawd doktrynalnych, a nawet osiąga wiedzę tajemną.

Do zniweczenia dawnego karmana przyczynia się w szczególności umartwianie się, asceza, tapas. Słowo to w znaczeniu "żar, gorąco, płomień" było w Indiach już z dawien dawna w obiegu i w dżajniźmie zachowało to znaczenie, jako że zasadniczo pojmowano zniweczenie owego fluidum karmana jako spalenie. Jak wielu innych przewodników grup ascetycznych i pustelniczych, również i Mahavira włączył ascezę w powyższym znaczeniu do składników swojej doktryny.

Chodzi tu w pierwszym rzędzie o post, który dżajnizm wyostrzył wręcz do postaci zagłodzenia się na śmierć, a wszak samobójstwo byłoby wykroczeniem przeciwko pierwszemu przykazaniu. Dalej następowały różne metody umartwiania się; można by rzec, uprzykrzanie sobie fizycznego, cielesnego życia - np. przyjmowanie wykrzywionej postaci ciała, trzymanie ramion wyprostowanych w bok czy w górę tak długo, aż stawy w tej formie zarosną i nie można tego stanu cofnąć, patrzenie w słońce do oślepnięcia. Jednym słowem były to absurdalne sposoby samoudręczania się, co z reguły doprowadzało do tego, że zostawano w najpełniejszym słowa znaczeniu żebrakiem-nędzarzem.

Obok społeczności mniszej stoją laicy dżajnistyczni, należący do społeczności, również zobowiązani do przestrzegania przykazań, ale tzw. 'przykazań mniejszych'. Pierwsze dotyczy

świadomego zabijania, drugie świadomego, umyślnego mówienia nieprawdy, a przykazanie wstrzemięźliwości seksualnej jest zawężone do dochowania wierności małżeńskiej. Na dłuższy lub krótszy czas laik dżajnista może ograniczyć swą swobodę poruszania się po kraju, odżywiania, choć i w ich gronie zdarzają się przypadki zagłodzenia na śmierć. Różnica więc między mnichem a laikiem jest raczej kwantytatywna niż kwalitatywna. Dżajnistyczna społeczność religijna to jedność o tych samych ideałach, dzięki czemu zakon utrzymał się w Indiach do dnia dzisiejszego i to jako religia wykształconych mieszczan, wywierająca na życie kraju wpływ o wiele większy, niżby należało sądzić na podstawie stosunku liczbowego (0,03% ogółu ludności ok. poł. XX w.).

Zakon dżajna wykazuje szereg podobieństw z buddyzmem. Po pierwsze, zarówno Mahavira, jak i Buddha zwrócili się ze zwiastowaniem zbawiennej drogi najpierw do kół rycerskich, kszatriów, z których obaj się wywodzili. Po drugie, założyli mnisze zakony żebracze, lecz podobnie jak w zachodniochrześcijańskim średniowieczu żebraczy zakon franciszkanów założył u siebie instytucję terciarzy, także oni użyczyli prawa przynależności do zakonu ludziom świeckim, którzy nadal pozostawali w czynnym życiu światowym, jeśli tylko podporządkowali się pewnym regułom i wzięli na siebie obowiązek utrzymywania i ochraniania mnichów. Ich rolę jako 'służących' określa ich nazwa upasaka. Po trzecie, obaj przyjmują, podobnie jak przyjmuje się w hinduistycznej religii Visznu wcielenia się boga - zstąpienie bóstwa na ziemię, tzw. avatara, szereg 'wcieleń się' czy 'zstąpień na ziemię' Dżinów - przezwyciężycieli czy Buddhów - oświeconych, w pewnych okresach dziejów. W szczególności zaś przyjmuje się 24 takie wcielenia przed historycznym założycielem takiego kierunku religijnego. Po czwarte, oba zakony nad relikwiami swoich mistrzów, założycieli i świętych wznoszą tzw. stupy - szafki relikwiarzowe i czczą te relikwie. Po piąte, oba zakony przedstawiają przebieg życia swoich świętych i składają hołd i cześć ich obrazom w świątyniach. Po szóste, oba zakony nie przywiązują wagi do ceremonii ofiarniczych; ten rys występuje zresztą u brahmanistycznych ascetów. Po siódme,

oba także nie uznają pism świętych, Wedów, tworząc z biegiem czasu swoje własne zbiory pism kanonicznych. Wreszcie oba są ateistyczne i przyjęły z małymi tylko zmianami pięć omówionych powyżej przykazań ascetów brahmańskich. Znamienne, że w dżajniźmie mają one ostrzejsze sformułowania.

Ta ostatnia sprawa rzuca też pewne światło na zasadniczą różnicę między dżajnizmem a buddyzmem. Mianowicie dżajnizm jest o wiele surowszy w swej ascezie niż buddyzm. Mahavira nie odmawiał - jak to czynił Buddha - wartości postu i innych ćwiczeń ascetycznych. Przeciwnie, zalecał je, o czym świadczy już tylko choćby zastosowanie nagości wśród mnichów. Szczególną zasługą jest zagłodzić się na śmierć, gdy przyjdzie odpowiedni czas. Pisma dżajnistyczne opisują z zachwytem i wielbią sztukę umierania.

Dżajnizm od samego początku nie odznaczał się tą jednolitością, jaka cechowała buddyzm, jednolitością doktryny ani psychologiczną konsekwencją, ani praktyczną przedsiębiorczością w zakresie zakładania ośrodków mniszych. Założycielowi brakowało też tego osobistego uroku, jaki na swoje otoczenie wywierał Buddha czarującą osobowością. Toteż stanowi psychologiczną zagadkę, dlaczego zakon dżajna wywarł tak wielki wpływ na religijność Indii i dlaczego do dziś ma swoich wyznawców i zwolenników, podczas gdy buddyzm po zwycięskim pochodzie przez Indie wyparty został tylko do terenów granicznych i poza granice Indii. Możliwe, że zadziałały tu stosunki polityczne. Nie bez znaczenia był tu zapewne filozoficzny radykalizm buddyzmu i wzmagające się zeświecczenie w porównaniu z rygorystycznie ascetyczną surowością dżajnizmu. Podporą zakonu dżajna było też powiązanie się elementu laickiego z mnichami i mniszkami. Laików wciągano do spraw zakonu i traktowano ich na równo z mnichami, podczas gdy w buddyźmie element laicki pozostawał tylko w luźnym związku z zakonami. Dżajnizm określa jako skład swego zakonu, Samgha, 4 klasy członków: mnichów, mniszki, braci laickich i siostry laickie. Buddyzm natomiast do zakonu zalicza tylko dwie pierwsze grupy.

W dwieście lat po śmierci Mahaviry, więc w wieku IV i na początku III a.Chr. za panowania króla Czandragupty, państwo

Magadha zostało nawiedzone klęską głodu. Na skutek tego część mnichów dżajnistycznych wywędrowała do Indii południowych, gdzie dżajnizm zakorzenił się w kraju Tamulów, wywierając potężny wpływ na najstarszą literaturę tamulską. Tymczasem w "ojczyźnie" dżajnizmu nad Gangesem zmieniły się ubiory mnichów; poprzednio bowiem regułą było chodzenie nago, a tylko słabszym wolno było chodzić w ubraniu. Zaistniała konieczność przyodziewania się w białe szaty. Emigranci na południu w gorliwości ascetycznej określili nagość jako obowiązek. Digambarowie po powrocie do ojczyzny nie uznali svetambarów ani skompletowanego przez nich kanonu pism świętych. Nastąpił rozłam między kierunkiem łagodniejszym a surowszym. Schizma ta zaostrzyła się ok. 80 r. p.Chr. W jej wyniku svetambarowie uznają kanon zwany Siddhanta, tj. należyty dowód względnie doskonała nauka.

Kanon pism dżajnistycznych ustalono pod koniec klęski głodowej, na soborze, jaki odbył się za panowania Czandragupty. Nie brał w nim udziału siódmy z rzędu po Mahavirze przełożony zakonu Bhadrabanu i emigranci. Kanon składa się z 12 członów, zwanych anga, z których 11 pierwszych zachowało się.

Z biegiem czasu kanon ten popadł w nieład - wszak rękopisy były rzadkością. Dołączono także inne traktaty, które przechowywały się przez długi czas tylko w tradycji ustnej, zanim je spisano. Jest rzeczą prawdopodobną, że za kanonem starym przyszedł kanon nowy. Powstał wreszcie zbiór ostateczny, który został uznany w 454 r. p.Chr. na soborze, jaki według podania miał się odbyć w Valabbhi, w Indiach zachodnich. Według innej tradycji redakcja nastąpiła kilka lat później w Mathura. Te właśnie ustalenia stanowią literaturę dżajnizmu - Siddhanta.

c) Buddyzm

O jedno pokolenie młodszy od Wardhamary Mahaviry jest założyciel drugiego w Indiach zakonu żebraczego, głosiciel pokrewnej dżajnizmowi zbawiennej drogi poznania, Gautama Siddharta Sakyamuni, obdarzony przez swoich wielbicieli i wyznawców zaszczytnym tytułem religijnym Buddha - Oświecony. O jego życiu

opowiada obszerna literatura święta buddyzmu opatrzona znamienną nazwą trzech koszów - Tri-pitaka. Nie ma najmniejszej wątpliwości co do historyczności tej postaci. Można zidentyfikować miejscowości, w których Buddha żył i działał. Rzeka odgraniczająca u stoków Himalajów na wschodzie kraj Sakya, gdzie w jednym z rodów urodził się Siddharta, nazywa się jeszcze dziś, jak według najlepszej i najstarszej tradycji buddystycznej, - Rohini. Odnaleziono postawiony przez króla Asiokę (zm. 222 a.Chr.) kamień pamiątkowy ku uczczeniu narodzin Buddhy w parku Lumbini przy Kapilavastu, gdy jego matka Maya powracała z odwiedzin u krewnych do domu. Po śmierci Buddhy jego książęcy krewni otrzymali część popiołów przechowywanych w stupie przy Piprava w Tarai; stupę tę w 1898 r. odkrył Peppé. Znaleziono urnę steatytową z napisem "To naczynie z relikwiami wzniosłego Buddhy z rodu Sakhya jest nabożną fundacją braci i sióstr z ich dziećmi i żonami". Prastare drzewo figowe w Buddha-Gaya, zwalone przez burzę w 1876 r. było tym samym, pod którym Buddha doznał swojego Oświecenia. Data jego zgonu ustalana jest między rokiem 483 a 474, a skoro umarł licząc lat 80, urodził się między 563 a 544 r. a.Chr. Jego matka miała sen, że do jej ciała wchodzi biały słoń. Powstała z tego opowieść, że "gdy Buddha spoglądał z nieba Tushita na ziemię, wzruszył się niedolą ludzką i zszedł w celu uwolnienia i wyzwolenia bogów, ludzi i wszystkich stworzeń, w postaci białego słonia do łona Mayi, by potem urodzić się z boku swej matki. Żaden bóg nie był godzien, by być jego ojcem". W młodszej tradycji buddystycznej podkreśla się, że książę Suddhodana (ojciec cielesny) nie był jego ojcem, a matka była dziewicą - ascetką. Matka zmarła w 7 dni po jego urodzeniu; po jej śmierci zaopiekowała się nim jej siostra Mahapradżapati. Nadano mu imię Siddharta, a że pochodził z rodu Sakhya, zwany był Siddharta Sakhyamuni; jako mędrzec nosił imię Gautama, języku pali Gotama. Pełne imię więc brzmi Gautama Siddharta Sakhyamuni. Słowo Buddha jest określeniem jego religijnej godności jako Oświeconego. W dialogach zwany jest także Bhagavad - Wzniosły lub Tathagata - Doskonały, Dopełniony. Popularne opisy jego życia zajmują się dokładnie jego niebieską praegzystencją, urodzeniem i pierwszy-

mi stadiami życia. Znamienne, że najbardziej rozpowszechniony z tych opisów "Lalita-Vistara" sięga tylko do momentu jego oświecenia.

Żyjąc na dworze zamożnego ojca, księcia Suddhodany, wśród zbytków, dostatków, szczęścia rodzinnego (miał żonę i syna Rahulę) został opanowany przez przesyt życia i świata, postanowił więc opuścić dom, by szukać wyzwolenia. Legenda opowiada, że mimo zapobiegliwości ojca młody Siddharta ujrzał raz pochylonego starca, człowieka chorego i człowieka umarłego(istnieć miała wróżba przepowiadająca te zdarzenia; stąd środki przedsięwzięte przez ojca). Dowiedział się w ten sposób, że taki los czeka każdego człowieka. Spotkał wreszcie także ascetę, mnicha.

Dwaj mistrzowie, do których po tych przeżyciach książę zwrócił się po naukę, należeli do szkoły Samkhya. Mimo szybkich postępów w nauce, nie zyskał spokoju, więc oddał się w Uruvela nad rzeką Nerandżara umartwieniom. Pięciu ascetów,którzy przebywali w tym samym czasie w tym samym lesie widziało, jak głodował, wstrzymywał oddech i oddawał się kontemplacji. Lecz on sam nie zaznał spokoju. Po pięciu latach ćwiczeń ascetycznych, ku zdumieniu owych pięciu eremitów, przyjął pokarm, co miało być stwierdzeniem negatywnego rezultatu ascezy, która okazała się niedostateczna, podobnie jak poprzednio spekulatywna nauka Samkhyi o zbawieniu, również niedostateczna do osiągnięcia poszukiwanego przezeń wyzwolenia. Wreszcie, pod drzewem figowym na brzegu Nerandżara przyszło nań olśnienie - całkowite oświecenie, sambodhi. Drzewo to zwano odtąd drzewem Bodhi. Już poprzednio wiedział Buddha, jak zresztą cała duchowa arystokracja w Indiach od stuleci, że bytowanie to cierpienie, powtarzane przez wędrówkę dusz - samsarę i cierpienie. To jest pierwsza z czterech świętych prawd buddyzmu. W czasie nocy oświecenia Buddha poznał przyczynę cierpienia, tzn. przyczynę ponownego narodzenia i to jest druga ze świętych prawd.

Na ten okres przypadają też próby (kuszenia) Buddhy. Źródła buddystyczne opowiadają o kilku innych próbach Buddhy jeszcze z czasów jego ćwiczeń ascetycznych - zwyczajnych, jak się zdaje kuszeniach ascetów lubieżnymi widziadłami. Buddha odczuł

wtedy inną pokusę - by od razu odejść przez śmierć do Nirwany. Jednakże wyżej ostatecznie postawił miłość do pożądającej wyzwolenia ludzkości - bhakti. Filarem późniejszego buddyzmu zwanego Maha-yana - Wielki wóz, było ślubowanie Buddhy, "że nie wejdzie do nirwany wcześniej, zanim wszyscy ludzie nie doznają wyzwolenia". Na tym ślubowaniu bazuje pozytywny ideał Maha-yany - zostać miłosiernym, bodhisattvą, kandydatem na Buddhę, ideał, który przez ciepło uczucia dystansuje chłodniejszą tęsknotę za nirwaną w buddyźmie Małego wozu, Hina-yana. Siddharta stał się więc Oświeconym, Buddhą nie tylko dla siebie i na własny jakby rachunek, Pratyeka-Buddha, ale oświeconym dla wszystkich, Sammasam-Buddha.

Buddha zwrócił się najpierw do pięciu eremitów, którzy zniechęcili się do niego i go opuścili, mimo dawnego uwielbienia za nadzwyczaj surowe praktyki ascetyczne i umartwienia, i przenieśli się w pobliże Banares. Tam ich odszukał Buddha. Wygłosił do nich swoje 'kazanie z Benares': o "drodze środkowej do nirwany", w przeciwieństwie do krańcowości, jakimi są surowa asceza i życie światowe oraz kazanie o 4-ch świętych prawdach - o cierpieniu, o przyczynie cierpienia, o zniesieniu cierpienia i o drodze do zniesienia cierpienia. Eremici przekonani przyłączyli się do niego. Odtąd do dwóch poprzednich klejnotów czyli 'miejsc schronienia' w buddyźmie, którymi były Buddha - Oświecony i Dharma - nauka Buddhy, dołączył się trzeci klejnot - Sangha, zakon mniszy.

Wkrótce przyłączyli się do niego krewni i inni zwolennicy, którzy zasilali szeregi jego uczniów. W Uruvela wygłosił przed nimi Buddha swoje słynne kazanie o ogniu, tj. ogniu życia, który trzeba zgasić. Niebawem pozyskał dla swej nauki w Radżagriha, stolicy Magadhy, trzech ważnych zwolenników: króla Bimbisarę i mnichów Sariputrę i Maudgalyanę.

Sprawozdania z dalszej działalności Buddhy jako kaznodziei, przewodnika zakonu i spowiednika opowiadają także o oporze ze strony innych kierunków i sekt, o rozłamach i niewierności w samym zakonie buddystycznym. Spośród nich najbardziej niebezpieczny był opór ze strony jego własnego kuzyna i ucznia, który wysunął surowszy ideał ascetyczny i zgotował Buddzie tyle

zgryzot, że ten nie mógł mu wybaczyć do końca życia. Na ogół jednak życie Buddhy upływało wśród wspaniałych sukcesów, w chwale i zaszczytach. Książęta i wręcz całe państwa współzawodniczyły w oddawaniu mu hołdów. Zwolenników poszukiwał Buddha przeważnie wśród klas wyższych - brahmanów i kszatriów, lecz zakon stał otworem także dla członków kast niższych.

Według Buddhy kastowość nie miała żadnego znaczenia w kwestii wyzwolenia. Sam Buddha jednak nie myślał o wysunięciu hasła zniesienia kastowości i ani na chwilę nie powstała w nim myśl o wystąpieniu w charakterze reformatora społecznego. Nie ustawał jednak w wysiłkach rozpowszechniania bardziej duchowej i wewnętrznej zasady czystości. Powiadał: "Nikt nie staje się brahmanem przez swe plecione włosy, przez swą rodzinę, przez swe urodzenie. Kto odznacza się szczerością i prawością, tego nazwę błogosławionym, tego nazwę brahmanem. Ja nikogo nie nazwę brahmanem z powodu jego ojca i matki, choćby był bogaty i przemawiał dumnie. Biedaka, który jest wolny od pożądliwości, tego nazwę brahmanem". Oczyszczenie następuje tylko przez spowiedź przed zgromadzeniem mniszym i przez cnotliwe życie.

Nie bez pewnego wahania zgodził się Buddha przyjąć do zakonu także mniszki. Obok mnichów i mniszek do zakonu należeli także bracia i siostry laicy, upasakowie, którzy mieli wspierać zakon i byli zobowiązani do przestrzegania 5 przykazań, ale w nieco złagodzonej formie. Niedostatecznie jesteśmy poinformowani o zewnętrznych okolicznościach i warunkach życia Buddhy w czasie całych dziesięcioleci jego wędrówek. Istnieje natomiast dokładne sprawozdanie o ostatnich miesiącach życia w "Sutrze o Wielkim Zgonie" - Maha-para-nibbana-Sutta. Czując zbliżający się koniec życia Buddha wybrał się z powrotem w swoje rodzinne strony. Lecz do Kapilawastu nie dotarł. W drodze zachorował w miejscowości Pawa, gdzie pół wieku wcześniej zmarł Mahavira, dotarł jeszcze do Kusinagara, gdzie bardzo sobie zaszkodził przez spożycie wieprzowiny (lub grzybów), ugoszczony przez jednego ze szczodrych upasaków, kowala Czundę. Pod kwitnącym drzewem sala oczekiwał Buddha śmierci, przemawiając do uczniów i przyjmując jeszcze jednego do zakonu. Płaczącego nad nim umiłowanego ucznia Anandę pocieszał słowami: "Zanie-

chaj tego, Ananda, nie narzekaj, nie biadaj! Czy nie nauczałem poprzednio, że trzeba rozstać się ze wszystkim, co miłe i drogie i pożegnać to i tego poniechać? Jakżeby to było możliwe, by nie rozpadło się to, co się urodziło, co powstało, co jest złożone i może się rozpaść? Mówię wam: przemija to, co określa istnienie, lecz wy pilnujcie się ustawicznie".

O niezależności zbawienia od swej osoby wypowiedział znamienne słowa, których jednak późniejszy buddyzm nie brał pod uwagę: "Mogło by się stać, o Ananda, że przyjdzie wam taka myśl, iż nauka utraciła swojego mistrza, że nie ma już mistrza. Nie wolno wam tak sądzić, o Ananda! Nauka - Dharma i karność - Vinaya, których nauczałem i które zwiastowałem, będą po mojej śmierci waszym mistrzem!".

Teksty opisują następnie z wielką dokładnością, jak jego dusza przeszła przez wszystkie szczeble kontemplacji i upojenia i znów powróciła. "A potem wszedł Buddha do Nirwany".

Książęta i szlachta współzawodniczyli ze sobą, by otrzymać choćby garść ze spalonych szczątków Buddhy. Jest to jakby zapowiedź czasów, gdy buddyzm miał się stać kultem relikwii w bardzo prostackiej formie tantryzmu.

Nauka Buddhy zawarta jest 'in nuce' już w pierwszym jego kazaniu wygłoszonym w gaju gazel w Sarnat pod Benares do pierwszej piątki swoich zwolenników. Jesteśmy dokładnie poinformowani o okolicznościach towarzyszących temu kazaniu, podobnie jak o jego treści. Gdy Buddha zbliżał się do odszukanych wreszcie po długim poszukiwaniu pięciu eremitów, postanowili oni odmówić mu oddawanych dawniej przez szereg lat pokłonów. Gdy jednak podszedł do nich, coś zniewoliło ich do serdecznego powitania i oddania mu czci. Wtedy zakazał odezwać się do siebie swoim zwykłym imieniem, gdyż teraz jest już arhatem, tathagatą i buddhą. Powiedział: "Otwórzcie swój słuch, o mnisi, osiągnięta jest nieśmiertelność, ja was pouczam, ja zwiastuję naukę. Jeśli ją przyjmiecie, jak jej nauczam, osiągniecie również najwyższy cel świętego życia, dla którego szlachetni młodzieńcy wyruszają z ojczyzny do kraju, który nie jest ich ojczyzną". Przebija z tych słów głęboka świadomość swojego posłannictwa, opartego na znalezieniu tego, czego daremnie po-

szukiwali najwybitniejsi poprzednicy. Po trzykrotnym powtórzeniu tego wezwania zagadnięta piątka postanowiła go wysłuchać i wtedy właśnie Budha wygłosił owo pierwsze kazanie:

"Dwie są krańcowości, o mnisi, którym nie śmie oddawać się ten, kto porzuci życie światowe. Jakie dwie? Jedną jest oddanie się używaniu rozkoszy. To jest niskie, zwyczajne, pospolite, bezecne, bezcelowe. Drugą jest oddanie się samoumartwianiu. To zaś jest bolesne, nieszlachetne, bezcelowe. Nie popadajcie w te dwie krańcowości, o mnisi, znalazł Doskonały drogę pośrednią, która otwiera oczy, która otwiera rozsądek, która prowadzi do spokoju, do poznania, do oświecenia, do zgaśnięcia (nirwany). A cóż jest, o mnisi, tą drogą pośrednią, którą Doskonały znalazł, która otwiera oczy, która otwiera rozsądek, która prowadzi do spokoju, do poznania, do oświecenia, do zgaśnięcia? Jest nią owa szlachetna, ośmioraka droga, mianowicie: prawa wiara, prawe postanowienie, prawe słowo, prawy czyn, prawe życie, prawe usiłowanie, prawe myślenie, prawe pogrążenie się (tj. kontemplacja). To jest, o mnisi, ta droga pośrednia, którą Doskonały znalazł, która otwiera oczy, która otwiera rozsądek, która prowadzi do spokoju, do poznania, do oświecenia, do nirwany. A taka jest, o mnisi, szlachetna prawda o cierpieniu: cierpieniem jest urodzenie, cierpieniem jest starość, cierpieniem jest choroba; cierpieniem jest śmierć, cierpieniem jest połączenie z niemiłym, cierpieniem jest odłączenie od miłego, cierpieniem jest nieosiągnięcie tego, czego się pragnie, jednym słowem owe pięć elementów, które powodują, że się tkwi w bycie, jest cierpieniem.

A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o powstaniu cierpienia: Powstaje ono z pragnienia, które sprawia ponowne narodzenie, któremu towarzyszy radość i pożądanie, które tu i ówdzie znajdzie swoją radość, jak pragnienie rozkoszy, pragnienie życia, pragnienie śmierci.

A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o usunięciu cierpienia: Jest nim całkowite uwolnienie się od owego pożądania, zaniechanie go, porzucenie, odłożenie, przeklęcie.

A to jest, o mnisi, szlachetna prawda o drodze do usunięcia cierpienia: Jest nią owa szlachetna ośmioraka droga: pra-

wa wiara, prawa decyzja, prawe słowo, prawy czyn, prawe życie, prawe usiłowanie, prawe myślenie, prawe zatopienie się w myślach. To jest szlachetna prawda o cierpieniu, tak, o mnisi, otworzyło się na te pojęcia, o których poprzednio nic nie słyszano, moje oko, otworzył się mój rozsądek, otworzyło się moje wejrzenie, otworzyła się moja wiedza, otworzył się mój wzrok".

Trzeba przyznać, że treść tego pierwszego kazania jest zwarta i do dnia dzisiejszego robi wrażenie, mimo pewnej monotonii, wynikającej z ustawicznego powtarzania pewnych stwierdzeń odnoszonych do coraz to nowych pojęć. Dla przykładu będzie podane (w urywkach) jedno z dalszych, nie mniej charakterystyczne kazanie o płomieniu:

"Wszystko, o mnisi, stoi w płomieniach. Czym jest to wszystko, co stoi w płomieniach? Oko, o mnisi, stoi w płomieniach; rzeczy spostrzegalne, o mnisi, stoją w płomieniach; wrażenia duchowe, które oko wywołuje, stoją w płomieniach; cielesne dotknięcia, które oko wywołuje, stoją w płomieniach; powstające stąd uczucie stoi w płomieniach, czy jest przyjemne czy bolesne, albo ani przyjemne ani bolesne, stoi w płomieniach. A jakim ogniem jest wszystko rozpłomienione? Zaprawdę, powiadam wam: ogniem rozkoszy, ogniem nienawiści, ogniem niewiedzy,urodzeniem, starością, śmiercią, troską, niedolą, zgryzotą, bólem, smutkiem, zwątpieniem, jest wszystko rozpłomienione. Ucho, o mnisi, stoi w płomieniach, ...i tony, ...i nos, ...i zapachy, ...i język, ...i smaki ...i ciało, ...i dotknięcia, ...i duch, ...i wrażenia ... stoją w płomieniach. (W oryginale o wszystkich organach, częściach ciała i duchu wypowiedziano to samo, co o oku). Jeżeli któryś słuchacz, który jest doświadczony w Piśmie i kroczy szlachetną ścieżką rozważy to, o mnisi, to uprzykrzy sobie oko, uprzykrzy sobie rzeczy widzialne, uprzykrzy sobie cielesne i duchowe wrażenia, uprzykrzy sobie powstające stąd odczucia, czy są one przyjemne i bolesne, albo ani przyjemne ani bolesne... (W oryginale jest powtórzone to samo o uchu, nosie, języku, ciele i duchu). A gdy je sobie uprzykrzy, to zostaje zwolniony od namiętności, i zostaje wyzwolony od namiętności przez owo uwolnienie. A gdy jest wyzwolony, to

poznaje, że jest wyzwolony, i staje się jasne, że skończyło się ponowne urodzenie, i że dopełnione jest uświęcenie, to poznaje, że spełnił swój obowiązek, że nie ma już dla niego powrotu na ten świat".

Przedstawiony powyżej przebieg życia i działalności oraz zacytowanie kilku charakterystycznych fragmentów kazań tego potężnego kaznodziei podsuwa nam kwestię źródeł.

Głównym źródłem naszych wiadomości o Buddzie i buddyźmie jest kanon święty, zwany Trzy kosze - Tripitaka, na które składają się:

1) Winaya-pitaka, kosz dyscypliny zakonnej,
2) Sutta-pitaka, kosz kazań,
3) Abhidhamma-pitaka, kosz scholastyki.

Bezpośrednio po śmierci Buddhy zgromadzenie jego uczniów, odbyte w stolicy państwa Magadha, Radżagriha, zajęło się spisaniem zebranych już tekstów z wypowiedziami Buddhy. Tradycja głosi, że jeden z uczniów, Upali, zajął się zebraniem postanowień dotyczących dyscypliny mniszej, drugi zaś, Ananda, zebrał teksty dotyczące nauki Buddhy. Ponieważ Buddha mówił dialektem pali, pisma zredagowano w tymże dialekcie. To są główne części kanonu palijskiego.

Wkrótce po śmierci Buddhy powstały wśród jego następców nieporozumienia, dotyczące nie tyle zasad doktryny, ile raczej reguły zakonnej. Przezwyciężeniem tych nieporozumień zajmowało się drugie z kolei zgromadzenie w 377 r. a.Chr. odbyte w Waisali. Zakon buddyjski był już wtedy rozbity na tle różnic w regule. Spowodowało to wykluczenie z zakonu członków 'wielkiego zgromadzenia', zwanych Maha-Sanghika, kierunku mniej rygorystycznego. W trzecim zgromadzeniu wzięli już udział tylko zwolennicy pierwotnego, surowszego kierunku. Odbyło się ono w Pataliputrze w 245 r. a.Chr., za króla Asioki, protektora buddyzmu.

Chronologia buddyzmu kieruje się według lat panowania tego władcy, 273-232. Asioka przyłączył się do buddyzmu w 259 r. i odtąd protegował zakon i był jego szczerym wyznawcą. W swoich rozporządzeniach wykuwanych na skałach w całym państwie wyraźnie przyznaje się Asioka do trzech klejnotów: Buddhy, Nauki

i Zboru (Buddha, Dharma, Sangha) i zaleca wyuczenie się na pamięć pewnych tekstów, stanowiących część kanonu, co wskazuje, że kanon ten istniał już za jego czasów. Buddyzm był już jednak wtedy rozbity i rozbicie to na różne odłamy, z których każdy posiadał swój zbiór pism, mimo protekcji rodziny królewskiej, postępowało dalej. W każdym razie od początku zaznaczały się w buddyźmie jako całości dwa wielkie kierunki podstawowe, jakby prototypy późniejszego podziału buddyzmu na Mały Wóz, Hina-yana, kierunek oryginalny, pierwotny, reprezentujący zbawienną drogę poznania, dżnana-marga i Wielki Wóz, Maha-yana, kierunek reprezentujący zbawienną drogę miłości, bhakti-marga.

Oba kierunki mają własną literaturę świętą, ujętą nawet w innych językach czy dialektach - Mały Wóz posługuje się dialektem pali, Wielki Wóz sanskrytem. Poniższy przegląd dotyczy literatury świętej buddyzmu Małego Wozu - Trzech Koszów, Tripitaka.

Charakterystyczne dla Hina-yany jest to, że w kanonie na czele stoją reguły zakonne - Vinaya, a naczelne w nich miejsce zajmuje:

1) Prati-moksza (pali: Patimokkha) - rejestr wykroczeń, zawierający 227 przykazań odczytywanych na zebraniach mniszych w dniu nowiu i pełni księżyca; były to dni spowiedzi, jedynej wspólnej ceremonii religijnej w pierwotnym buddyźmie, zwanej upesatha. Wykroczenia sklasyfikowane są w grupach, poczynając od najcięższych, za które jako kara grozi wykluczenie z zakonu. Są to więc przepisy regulujące codzienne życie mnichów. W czasie uroczystości odczytywano rejestr, a każdy mnich winien był wyznać, czy nie przestąpił któregoś z tych przykazań. Jeżeli był winien, miał pokutować w obliczu Trzech klejnotów i zyskać absolucję. Komentarzem do wszystkich 227 reguł jest "Sutta-vibhanga", gdzie do każdego punktu dołączona jest opowieść wyjaśniająca, kiedy, w jakich okolicznościach i w odniesieniu do kogo mistrz wydał po raz pierwszy taki zakaz i dany postępek uznał za przewinienie.

2) Khandaka, druga część Vinayi to 20 traktatów na temat różnych reguł zakonnych, pomiędzy które wplecione są interesujące legendy o życiu Buddhy i jego uczniów, m.in. fragment biografii Buddhy od uzyskania oświecenia do pierwszego kazania i założenia zakonu; nadto - prawdopodobnie legendarna - historia dwóch pierwszych soborów.

3) Parivara - dodatek, zbiór streszczeń obydwu pozostałych części przystosowany do nauki dla adeptów.

Większe zainteresowanie religijne wzbudza drugi kosz Tripitaki, kosz z Sutrami: Sutta-pitaka. Słowo Sutta w języku Pali znaczy tyle, co wykład. Lecz Sutta-pitaka nie jest wykładem systematycznym, ale zbiorem wykładów czy kazań przypisywanych Buddzie. Stąd pochodzi często dramatyczne tło tych tekstów, żywe sytuacje, dialogi, dysputy i kontrowersje. Ta charakterystyka dotyczy przede wszystkim czterech zbiorów, zwanych Nikaya. Podział na zbiory jest dokonany według długości Suttów. Mamy więc:

1) Digha-Nikaya, zbiór długich Suttów,
2) Madźdźhima-Nikaya, zbiór średnio długich Suttów,
3) Anguttara-Nikaya, zbiór Suttów mieszanych,
4) Samyutta-Nikaya, zbiór Suttów zgrupowanych.

Dwie pierwsze grupy zawierają łącznie 186 dialogów, w których jako rozmówca uczestniczy Buddha. Na ich podstawie możemy śledzić dokładnie bieg myśli pierwotnego buddyzmu. Jest to wprawdzie monotonna i żmudna lektura, lecz charakteryzuje ją też wzniosły spokój ducha, a w niektórych partiach także piękno formy.

Perłą w Digha-Nikaya jest "Maha-para-nibbana-sutta", "Sutta o wielkim zgonie" (pali: Nibbana=Nirwana), dosłownie "Sutta o wielkim przejściu do Nirwany", jeden z najważniejszych przyczynków z kanonu do naszej znajomości życia Buddhy.

Zbiór Suttów mieszanych, Anguttara-Nikaya, najdłuższa księga w całym kanonie, zawiera zestawienie wszelakich teoremów, wyjaśnień psychologicznych i etycznych, według specyficznej zasady, że najpierw wyliczone jest to, co jest 'jedno', potem to, czego jest 'dwa', 'trzy' itd. aż do 34 składników ludzkiego organizmu i 37 punktów świętości, arhat.

W Samyutta-Nikaya Sutty są zestawione według bardziej rzeczowych punktów widzenia. Zbiór ten składa się z krótkich wypowiedzi, ułożonych według treści lub według rodzaju ludzi,do których są one skierowane.

Do tych czterech części dochodzi jeszcze grupa tekstów Khuddaka-nikaya, dołączona do kanonu później. U buddystów istnieje różnica zdań co do jej miejsca. Przeważnie poetyckie jej księgi, z budującymi historiami, trudno włączyć do reguł zakonnych, jak i pomiędzy rozmowy mistrza. Niektórzy przydzielają ją do trzeciego kosza. Inni widzą w niej dodatek do Sutta-pitaka. Wśród tych pism znajdują się dokumenty buddystyczne, na które najwcześniej zwrócono uwagę na Zachodzie, i najwięcej też były tu studiowane; istotnie, niektóre z nich są najpiękniejszymi utworami buddyzmu. Partia ta zaczyna się krótkim traktatem, krótkimi recytacjami - Khuddaka-patha, który stanowi mały zbiorek najbardziej ujmujących wierszy buddystycznych, jakie pomieszczono w księgach świętych. Zestawiono go jako lekturę dla początkujących, a rozpoczyna się on znanym buddystycznym wyznaniem:

"Uciekam się do Buddhy,
Uciekam się do Nauki,
Uciekam się do Zboru".

Potem następuje Dhamma-Pada (patha), zbiór wierszy religijnych (podobny do psałterza, śpiewnika), który przedstawia nam buddyzm w wysubtelnionej formie. W psałterzu tym, który w 423 wierszach traktuje o najważniejszych elementach buddystycznej sztuki życiowej, przedstawiony jest wczesny buddyzm w najbardziej ludzkiej i pociągającej formie.

Wypowiedzi zawarte w dwóch dalszych partiach, mniejszych, tzw. Udana (słowa ekstatyczne; około 50 krótkich sentencji) i Itti vuttaka Bhagavata (120 wypowiedzi Buddhy) były rzekomo wypowiedziane przez samego Buddhę przy różnych okazjach. Nazwa ostatniego dokumentu wywodzi się od słów początkowych każdej części: "Itti vuttaka Bhagavata" - tak powiedział Wzniosły, czyli Buddha. W usta uczniów jest włożony zbiór wierszy pt. "Thera Gatha" i "Theri Gatha", pieśni najstarszych, tj. braci i sióstr zakonnych.

Ważny i na równi z Dhamma-Pada czytany gorliwie na Zachodzie jest zbiór poematów w 5-ciu księgach, tzw. Sutta-Nipata. Poematy te cieszyły się wielkim wzięciem już we wczesnym buddyźmie. Niektóre z tych poematów traktują o poprzednich Buddhach, tj. poprzednich oświeconych lub o poprzednich egzystencjach Buddhy. Inne zawierają legendy o życiu po śmierci w niebie lub piekle, jak je buddyzm pojmuje. Najobszerniejszym dziełem wśród ksiąg tego dodatku jest bardzo znamienna księga pt. "Jataka", tj. Narodzenia, czyli opowiadania o 550 poprzednich egzystencjach Buddhy. W każdym opowiadaniu występuje jakieś słowo samego Buddhy, w formie wierszowanej, z tego lub z któregoś poprzednich ucieleśnień Buddhy. Te budujące i chętnie przyjęte przez pobożność buddystyczną i nabożnie rozważane legendy o: miłosiernym Buddzie, o jego przemienieniach, o jego mocy czynienia cudów, wzięte razem, stanowią literaturę zawierającą nieoceniony materiał ze starych mitów, podań czy wyobrażeń ludowych. Te stare teksty przekształcono w duchu buddystycznym. Widać stąd, że Buddha ze swymi licznymi i różnorodnymi egzystencjami i postaciami wchłonął w siebie wszystkie przekazane przez tradycję z przeszłości przejawy i dowody nadnaturalnej mocy, mądrości i dobroci.

Ponadto w skład drugiego kosza wchodzą drobniejsze utwory o tematyce zakonnej i dotyczące biografii Gautamy.

Na trzeci kosz kanonu składa się 7 ksiąg Abhidhamma-pitaka (kosz nauki scholastycznej), tj. dokładniejsze rozwinięcie Dhammy czyli Nauki zawierającej traktaty etyczne, psychologiczne i filozoficzne.

Ich bieg myśli, z różnymi bezustannymi dystynkcjami i wyliczeniami, dla Europejczyka może obcy, opłaca się jednak temu, kto chce dobrze zaznajomić się z psychologią buddystyczną.

Jedna z ksiąg Abhidhamma-pitaka, zwana Kathā Vatthu (sprawozdanie o poglądach) jest znamienna, ponieważ jest jedyną księgą w kanonie, której autor i czas napisania są znane - autorem jest Tissa, syn Maggaliego, na dworze króla Asioki, a została napisana ok. 250 r. a.Chr. Jest to, jak wskazuje nazwa, polemika z obcymi poglądami i rozprawia się z 252 herezjami.

Poza kanonem, a jednak bardzo ceniona i rozpowszechniona jest "Milinda-Panha", Pytania Milindy, powieść kulturo-historyczna i dydaktyczna, której akcja rozgrywa się w północnych Indiach mniej więcej w II w. p.Chr. Napisana jest w sanskrycie, potem przetłumaczono ją na język pali i przeszczepiono na Cejlon. Milinda to jakoby grecki Menander, najlepszy i ostatni król indo-greckiego państwa w północnych Indiach. Był wielkim zdobywcą i mądrym władcą. Okazywał wielkie zainteresowanie spekulacją i pobożnością. W powieści spisane jest spotkanie króla Milindy z mędrcem buddyjskim Nagaseną w fantastycznym otoczeniu. Król stawia pytania, mędrzec odpowiada, a odpowiedzi te jeszcze dziś należą do najlepszych sprecyzowań i objaśnień specyficznego pojmowania życia w buddyźmie. Król nawraca się na buddyzm. Do dysputy dochodzi jednak dopiero wtedy, gdy Milinda przysięga rozprawiać jako mędrzec, uczony, a nie jako władca.

Po omówieniu źródeł do poznania buddyzmu powróćmy do problematyki Dhammy.

Buddha, a po nim buddyzm, ujął naukę - jak mieliśmy się możność przekonać - w szeregu określonych serii zdań czy formułek, obracających się wokół zasadniczej sprawy, którą było poszukiwanie zbawienia - 'droga pośrednia między skrajnościami', 'cztery prawdy', 'pięć przykazań', 'ośmioraka ścieżka' itd. Najważniejszą z tych formuł jest tzw. "łańcuch przyczyn", wyjaśniający psychologicznie powstanie cierpienia, tj. istnienia i ponownych urodzin oraz podający sposoby ich przezwyciężania. Łańcuch ten liczy 12 ogniw zwanych nidana:

1) awidya - niewiedza, nieznajomość drogi zbawienia. Z niej wywodzi się
2) samskara - predyspozycja, nieszczęsne pragnienie życia. Ona doprowadza do
3) Winnana - świadomości (odpowiednik greckiej psyche), która odróżnia siebie - subiekt, od przedmiotów - obiektów. Pojmowana jest jako delikatna, o subtelnej materialności, substancja myślowa, stanowiąca delikatną wewnętrzną cielesność, która nie znika po śmierci, lecz dzięki jakości, jakiej nabrała przez doświadczenia danego indywiduum, przeprowadza je do nowej egzystencji. Świadomość wytwarza

4) Namarupa - indywidualność jako skupienie duchowych i cielesnych składników nowej osobowości. Ona stanowi przesłankę dla istnienia
5) Sadayatana - sześciu zmysłów: pięciu organicznych, przyrodzonych oraz szóstego, centralnego wewnętrznego zmysłu - manas. Zmysły pośredniczą między jestestwem a światem zewnętrznym, doprowadzając do
6) Sparsya - zetknięcia z nimi, przez co powstaje
7) Wedana - odczucie, wrażenie przyjemności lub przykrości. One rozbudzają
8) Triszna - pragnienie, żądzę, wywołujące z kolei
9) Upadana - przywiązanie, przylgnięcie do istnienia, kurczowe trzymanie się egzystencji. Charakterystyczne, że spośród czterech elementów, które podsycają to pragnienie, wymienia się obok "zmysłowej miłości" i "wiary w jaźń" także myśl, że można być zbawionym przez jakąś naukę filozoficzną i wiarę, że ćwiczenia w cnocie i ascezie mają jakąś moc zbawczą. Były to zwyczajne drogi w Indiach, których niedorzeczność odkrył Buddha. Upadana prowadzi do
10) Samsary - wędrówki dusz, korowodu wcieleń, mającego podłoże w
11) Dżati - ponownym urodzeniu się, które sprowadza na człowieka
12) Dżaramarana - nędzny stan starości, śmierci, troski, cierpienia, zgryzoty i zwątpienia.

Kto zna naukę Buddhy, ten nie da się omamić przez pragnienie życia do nowej nędzy istnienia, lecz wchodzi do nirwany, do stanu zgaśnięcia, gdzie jest całkowity spokój, cisza, błogość. Opisany powyżej łańcuch 12 nidana uzmysławia 'kołowrót życia' - bhava-czakra, symbol równie charakterystyczny dla buddyzmu, co krzyż dla chrześcijaństwa. Podobno Buddha polecił swemu ulubionemu uczniowi Anandzie sporządzić takie 'koło wiecznego stawania się' i umieścić w wielkiej bramie klasztoru, gdzie miał je objaśniać jeden z mnichów. Przeważnie jest to obraz niesamowity: koło trzyma w szponach fantazyjny potwór, którego głowa sterczy wysoko w górze, z boków wychodzą pazury;

między szprychami koła są przedstawione sceny z różnych okresów owego 'stawania się', a na obrzeżu koła są pomieszczone symbole 12 nidana. Na zewnętrznych ścianach klasztorów tybetańskich malowidła te były powszechne. Oto opis jednego z nich: "U góry, po prawej stronie, jest ślepy wielbłąd lub ślepy człowiek - to niewiedza (1). Obok jest garncarz formujący swe naczynie lub koło garncarskie - to jest pragnienie życia (2), potem małpa - symbol świadomości (3); indywidualność przedstawia mężczyzna w łódce (4); następnie sześć prowincji, czyli zmysłów przedstawia maska lub dom z sześcioma oknami (5). Zetknięcie (6) symbolizuje strzała wdzierająca się człowiekowi w oko. Symbolem spostrzeżenia (7) jest para kochanków w uścisku. Pragnienie (8) reprezentuje człowiek pijący wodę, chwytanie(9) człowiek zbierający kwiaty: zbiera dobra tego świata. Symbolem stawania się (10) jest ciężarna kobieta, urodzenia (11) rodzenie się dziecka, a ogniwo ostatnie, nędzny stan starości i cierpienia odmalowuje twarz potwora w niesamowitym grymasie".

Charakterystyczna dla buddyzmu jest także nauka o błyskawiczności wszechrzeczy - "wszystko trwa tylko jedno mgnienie oka" - w języku pali zwana Anattam - nierzeczywistość oraz negowanie duszy - według powyżej cytowanej vox memorabilis, że wszystko (więc także i cierpienie) jest znikome, trwa jedno mgnienie oka. Nic nie trwa, nie ma nic trwałego, nie ma duszy, ani w człowieku, ani w świecie; jest tylko szereg stanów, które bezustannie się zmieniają. "Ogień jest w momencie następnym inny niż przed sekundą" (por. Heraklitejskie "Nie można dwa razy wejść do tej samej rzeki").

Antropologia buddystyczna głosi, że człowiek to skupienie zjawisk duchowych i cielesnych - 5 skandha, do których należą: rupa - elementy materialne, wedana - odczucia, sanna - wyobrażenia, idee, samskara - wola i inne kształtujące moce: winnana - czyste, potencjalne poznanie, bez względu na jego treść,które - wszystkie - w każdym momencie się zmieniają. Ale każdy złożony stan jest uwarunkowany przez stan poprzedni. Istnieje związek przyczynowy między egzystencją a egzystencją, chociaż nie ma duszy, która wędruje. Ten związek jest mechaniczny. Buddyzm w poglądach na naturę nie uznaje żadnej różnicy między

naturą żywą a materią nieożywioną, między tym, co organiczne, a tym, co nieorganiczne.

Zachodzi pytanie, czy te radykalne poglądy odnośnie istnienia człowieka i stawania się w przyrodzie stworzył sam Buddha, czy też dopiero po nim - wśród zwalczających się szkół - zwycięstwo odniósł kierunek nihilistyczny nad tymi, które przyjmowały istnienie indywidualnej duszy (zwane Pudgala-Vadinami). W każdym razie Buddha z reguły nie rozpatrywał podobnych kwestii, uznając je za niepotrzebne do zbawienia i pozostawiał je nierozwiązane - np. czy świat jest wieczny, czy Doskonały istnieje dalej w Nirwanie itp. Tzw. kwestii zbędnych dotyczy zachowany w Madźdźhima-Nikaya fragment mowy Buddhy tej treści: pewien człowiek został ugodzony zatrutą strzałą. Rodzina przywołała lekarza. Co będzie - zapytuje Buddha - jeżeli ten człowiek powie: nie pozwolę opatrzyć swej rany, dopóki się nie dowiem, kim jest lekarz, z jakiej rodziny pochodzi itd. i jak się nazywa ten, który mnie ugodził itd. Jaki będzie koniec tej sprawy? Człowiek ten umrze! Tak więc nie chodzi o to, kto jest lekarzem, ale o to, że może on uzdrowić chorego (Buddha zresztą często porównywał się z lekarzem). Na pytanie zaś, czemu Buddha nie poruszał kwestii typu skończoność wszechświata, życia świętych w zaświatach, w tekstach jest taka odpowiedź: Wiedza o tych rzeczach nie pomnaża i nie rozwija świętości, nie służy pokojowi i oświeceniu. Buddha nauczał o tym, co służy pokojowi i oświeceniu - a tym jest prawda o cierpieniu, o jego powstaniu, o jego przezwyciężeniu i o drodze do jego przezwyciężenia. "Dlatego, co przeze mnie nie jest objawione - powiada Buddha - to pozostawcie nieobjawione, a co jest objawione, to pozostawcie objawione". Zbawieniem darzy nie Bóg, ale zbawienie zdobywa człowiek sam. Buddyzm pierwotny obywał się bez pojęcia Boga, był więc religią ateistyczną; ponieważ w kwestii zbawienia człowiek był skazany na samego siebie, był buddyzm pierwotny religią autosoteryczną.

Ateistyczny charakter buddyzmu spowodował, że miejsce modlitwy - centralnej w innych religiach praktyki religijnej, zajęło zatapianie się w sobie, wywoływane różnymi metodami, od dawna wypróbowanymi w kierunkach religijnych starszych od bud-

dyzmu, jak wpatrywanie się w jeden punkt, regulowanie oddechu itd. Przez zyskaną w ten sposób koncentrację poszukuje się uspokojenia, jasności co do tego, co należy czynić a czego zaniechać, zdecydowania itd. Charakter autosoteryczny powoduje, że wyznawca jest kowalem własnego pozadoczesnego losu: człowiek wybawia się sam, własną siłą i mocą. Wola zostaje użyta do tego, by odgraniczyć i odgrodzić człowieka całkowicie od świata i doprowadzić do wewnętrznego spokoju. Bez wątpienia wpłynęło to korzystnie na postawę moralną wyznawców buddyzmu, traktujących etykę czyściej i bardziej wewnętrznie, niż jakakolwiek inna religia w Indiach. 'Dobro' nie jest w tej etyce celem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia zbawienia, toteż najwyższy przejaw etycznej postawy, występujący w obcowaniu z otoczeniem, charakteryzuje jednak brak tego ciepła, jakie powinno się zaznaczyć w tajemniczym samooddaniu się 'prawdziwego miłowania'.

Do najpiękniejszych zasad etycznych buddyzmu należy przykazanie życzliwości - maitri (pali: metta). Charakterystyczny jest następujący urywek z "Itti vuttaka Bhagavata": "Wszystkie środki w tym życiu, by zdobyć sobie zasługę religijną, o mnisi, nie mają wartości 1/16 części życzliwości. Życzliwość bierze je w siebie, świeci, lśni i promienieje. A jak wszelki blask gwiazd nie ma wartości 1/16 części blasku księżyca, lecz blask księżyca bierze go w siebie, świeci, lśni i promienieje, tak też wszystkie środki w tym życiu nie mają wartości 1/16 części życzliwości. A jak w ostatnim miesiącu pory deszczowej słońce, na jasnym bezchmurnym niebie, wschodząc na niebie usuwa wszelki mrok w przestworzu i świeci, lśni i promienieje, a jak w nocy, wczesnym rankiem jutrzenka świeci, lśni i promienieje, tak, o mnisi, wszystkie środki w tym życiu, by zdobyć sobie zasługę religijną, nie mają wartości 1/16 części życzliwości". Dalej czytamy: "Kto w poranek, w południe, wieczorem, daje dar ze 100 garnców pokarmu, a kto w poranek, w południe, wieczorem choćby przez jedno mgnienie oka okaże życzliwość,ten drugi ma z tego większy pożytek. Dlatego, o mnisi, tak powinniście się uczyć: chcemy budzić życzliwość, potęgować, pomnażać, przyswajać sobie, okazywać, zyskiwać sobie, należycie sto-

sować". W zakończeniu tego Sutta zawarte są następujące słowa: "Szczodrość, uprzejma mowa, życzliwe traktowanie, bezinteresowność względem wszystkich istot, wszędzie jak się należy, te zalety są dla świata tym, czym jest piasta dla koła. Gdyby tych zalet nie było, to ani ojciec, ani matka nie doznawaliby od swych dzieci czci i poważania. A ponieważ roztropni te zalety pielęgnują, dlatego im się dobrze wiedzie i są chwaleni".

Zalecana przez Buddhę miłość ma za cel niewzruszoną równowagę, jednakowe usposobienie: "Wobec wszystkich, czy zadają mi ból, czy sprawiają mi radość, w słowach jestem jednakowy; stronniczość czy niechęć nie znajdzie się u mnie; radość i ból, cześć i brak czci, równoważą się u mnie. Wobec wszystkiego jestem jednakowy. To jest dopełnienie mojej równowagi, jednakowego usposobienia". Równowaga jest większa niż miłość. Jest to, co prawda, nastrój inny od tego, jaki apostoł Paweł tworzy w swoim hymnie o miłości w I liście do Koryntian, r. 13, niemniej rola, znaczenie i zasługa buddyzmu dla rozbudzenia łagodności i subtelności w świecie azjatyckim są nieocenione.

Powyższe wywody dotyczyły dwu spośród trzech klejnotów buddyzmu: Buddhy i Dharmy. Pozostaje trzeci - Triratna, Zakon, zbór, Samgha, którego powstanie zrodziło potrzebę odpowiedniego kultu.

W początkowej fazie organizacyjnej miejsce kultu zajmowały wyrosłe z potrzeby utrzymania dyscypliny zakonnej, odbywane dwa razy w miesiącu - w dni nowiu i pełni księżyca, zebrania spowiednie. W porze deszczowej, od połowy czerwca do października, kiedy życie w Indiach zamiera, również i Buddha ze swoimi uczniami odpoczywał. Czas ten spędzano w pobliżu miast w izbach, jakie bogaci upasakowie ufundowali na potrzeby zakonu.

Gdy wokół zakonu mniszego skupił się zbór laicki i odczuwać poczęto konieczność uznania ich jako przynależnych do społeczności religijnej, powstała potrzeba kultu, regularnego nauczania, niezbędnych do tego zabudowań i urządzeń. Trzeba pamiętać, że zakon powstał wśród ludzi z bogatymi od dawien dawna tradycjami kultowymi. Potrzeba wytrzymania konkurencji spowodowała przejęcie pewnych form z tego zakresu. Powiązano więc wielkie święta, zwłaszcza ancza, indyjskie święta przyrody, z

legendą o Buddzie, nauką Buddhy i o Buddzie i obchodzono je z wielką radością. Z tych prostych początkowo zebrań i radosnych świąt rozwinął się wkrótce wielokształtny i zróżnicowany kult, w którym miejsce dawnych bogów zajęły różne 'rangi' Buddhy i świętych. Potrzeba wśród ludu zmysłowych wyobrażeń i cudownych przedmiotów została wydatnie zaspokojona. Powstały wspaniałe świątynie i przedmioty święte. Wszędzie budowano stupy (pali: thupy) w celu przechowywania relikwii. Rzeźbiarstwo przedstawiało historię świętą w kamieniu, a wreszcie zaczęto odtwarzać samych Buddhów. Symbole starego kultu przyrodniczego nabrały rysów buddystycznych i w ten też sposób je wykładano. Słynne ongiś miejsca pielgrzymek brahmańskich czy hinduistycznych powiązano z legendami buddystycznymi i do tamtych dodano nowe. Szczególnie świętymi były miejsca, gdzie można było oglądać ślady 'stóp Buddhy' lub jego 'cienie'. Również drzewo Buddhi stało się świętością. Dołączyła się do tego gorliwa cześć relikwii takich jak zęby czy kości mistrza lub przedmiotów ongiś przez niego w czasie wędrówek używanych - w tym oczywiście było wiele oszustw. W ten sposób z biegiem stuleci spadł buddyzm do poziomu materialnego uwielbiania Boga i prostackiego zabobonu, oczywiście w zależności od tego, na jaki i jak przygotowany religijnie grunt natrafił w czasie rozpowszechniania się.

Zakon buddystyczny szybko rozpowszechnił się w Indiach i już za króla Asioki dotarł na Cejlon. Dla misji buddystycznej rozstrzygające znaczenie miał trzeci sobór odbyty za panowania Asioki. W osobie króla zyskał bowiem zakon najpotężniejszego zwolennika i protektora. Zostały wtedy także uporządkowane sprawy wewnętrzne zakonu, została przywrócona wcześniej upadła dyscyplina. Sobór wysłał też misjonarzy do Birmy. Nieco później nauka Buddhy dotarła do Syjamu i Kambodży. W kierunku północnym buddyzm przeniknął do wschodniego Turkiestanu, gdzie zetknęły się ze sobą wszystkie religie światowe (chrześcijaństwo, buddyzm, islam). Stąd nastąpił zwycięski pochód buddyzmu z jednej strony - już w I w. p.Chr. - do Chin, potem do Korei i Japonii, a z drugiej strony do Tybetu. W samej ojczyźnie buddyzmu - w Indiach - zaznaczył się jego szybki regres.

W miejscach, gdzie w końcu IV w. p.Chr. pielgrzym chiński Fahien napotkał jeszcze buddystyczne świątynie, wieżyce i klasztory, jego rodak Hinen-Tsang w pierwszej połowie VII w. zastał już tylko ruiny lub świątynie brahmańskie. Zanik buddyzmu w Indiach przypisuje się wpływowi teologa brahmańskiego Kumarili z VII w. i Siankary z IX w. Ogólnie przyjmuje się, że buddyści w Indiach padli ofiarą krwawych, gwałtownych prześladowań, ale pogląd ten nie jest dostatecznie udowodniony. Przeciwnie raczej, należy przypuszczać, że w Indiach buddyzm zanikał powoli. W wieku XII był już wyparty z całego Hindustanu, a utrzymał się jeszcze w Nepalu i innych małych państewkach na stokach Himalajów. Południowy zbór mniszy na Cejlonie istnieje nadal. Większość wyznawców z subkontynentu indyjskiego wywędrowała do innych krajów, m.in. na Jawę i tam rozpowszechnili swą wiarę. Ci, którzy pozostali w Indiach, przystali do dżajnistów.

Przyczyny zaniku buddyzmu w Indiach leżą po części w nadzwyczajnym odrodzeniu brahmanizmu, po części zaś w samym buddyźmie. Mnisi buddystyczni popadli w gnuśność, zniewieściałość i sybarytyzm. Już stosunki, jakie spowodowały interwencję w tych sprawach króla Asioki, były opłakane. W ośrodkach mniszych przewagę zyskał tantryzm z jego zabobonną praktyką.Przyczyna tkwiła także i w wewnętrznej strukturze samego buddyzmu. Już pewien urywek Vinayi opowiada o mnichu, który zaczął odwiedzać obce świątynie, a gdy mu z tego uczyniono zarzut, odparł, że "tam można się czegoś nauczyć", podczas, gdy w buddyźmie "niczego się nie wyjaśnia". Nie zadawalał on i nie zaspokajał spekulatywnych umysłów indyjskich. Brakowi temu starał się poniekąd zaradzić buddyzm Wielkiego Wozu, Maha-yana, ale nie zdołał on już dotrzymać kroku innym religiom w samych Indiach.

Buddyzm Wielkiego Wozu, Maha-yana, nosi tę nazwę z powodu szerszego ideału życiowego. Nie zadowalano się dawnym celem, by zostać 'świętym mężem' - arhatem i osiągnąć Nirwanę. Tu celem był 'wyższy bieg życiowy' - każdy usiłował zostać Bodhisattą, tj. kandydatem do godności 'oświeconego' w przyszłej egzystencji i wreszcie Buddhą - oświeconym. Do tego celu potrzeb-

ny był większy wóz. Nazwę tę wyjaśnia jedno z najważniejszych pism Maha-yany, "Lotos prawdziwej nauki", Sadharma pundarika, następująco: porównuje świat z płonącym domem; ci, którzy uciekają z tego domu, chcą mieć wóz. Niektórzy uciekający zadowalają się małym wózkiem, zaprzężonym w sarnę lub kozę. Znaczy to, że - aby zdobyć własne, doskonałe Nirwana - zadowalają się słuchaniem nauki o czterech zbawczych prawdach - o cierpieniu i jego przezwyciężaniu. To są ci z wozu zaprzężonego w sarnę. Inni sami się starają zrozumieć przyczynę i skutek, związek w świecie; to są ci z wozu zaprzężonego w kozę. Inni nie zadowalają się tym, by tylko sami mieli miejsce w wózku, ale chcą mieć wóz zaprzężony w woła, tzn. mają współczucie dla świata i dbają o dobro i zbawienie całego świata, zarówno bogów, jak i ludzi, dbają o doskonałe Nirwana wszystkich istot. Istnieją więc właściwie Trzy wozy - Triyana, spośród których można wybierać:

1) wóz uczniów,
2) wóz Buddhów prywatnych, oświeconych tylko dla siebie i na własny użytek,
3) wóz przyszłych Buddhów.

Różnica między dwoma pierwszymi jest mniej istotna, niż ich wspólna różnica od trzeciego wozu. Grupa tych trzecich zwie się grupą Bodhisattów (Boddhisattvów) czyli 'przyszłych Buddhów'. Mistrz Buddha nie tylko sam znalazł drogę, ale objawił ją innym. W Maha-yanie kładzie się wielki nacisk na to, że Buddha głosił tę drogę w miłosierdziu, aby wyzwolić ludzi. Uwielbia się tu Buddhę z powodu przezwyciężenia przezeń prób i złożonego wtedy wielkiego ślubowania, że nie wejdzie do Nirwany wcześniej, zanim istoty nie będą wyzwolone.

Równie ważne jest to, że w Maha-yanie wielka liczba Buddhów i Bodhisattów, których zna także oryginalny, pierwotny buddyzm, została prawdziwymi bogami. Dotyczy to zwłaszcza pięciu duchowych Buddhów medytacji, czyli 'zapadnięcia się w sobie', Dhjani-Buddhów i ich - przez emanację z nich wyłonionych - Synów: przyszłych Buddhów, tj. Bodhisattów i Manušich tj. Buddhów ludzkich (więc w postaci człowieka).

Dalej naucza się, że każdy występujący w świecie Buddha - tj. Manuši - ma swój niebieski czy boski pierwowzór, prawzór czyli Dhjani-Buddhę i odpowiadającego mu Bodhisattę. I tak: Dhjani-Buddha czyli niebieski prawzór historycznego Gautamy--Sakyamuni Buddhy zwie się Aamitabha. Jeszcze ważniejszy,bardziej czczony i znany jest jego Bodhisatta, pod imieniem Avalokiteśvara czyli Pan (Iśvara) przyglądania się tzn. ten,który łaskawie spogląda na ludzi. Jest on najpopularniejszą boską postacią w Mahayanie, postacią, którą się wzywa w niedolach i która pomaga, gdy rozwiała się już wszelka nadzieja. Avalokiteśvara stał się zwłaszcza narodowym bóstwem w Tybecie i do niego właśnie odnosi się słynna tybetańska formułka modlitewna: "Om mani padne hum" - O ty, klejnocie na kwiecie lotosu!

W Chinach, z powodu swojej łagodności, Avalokiteśvara stał się "kobietą" i występuje jako bogini szczęścia Kwanyin, zwana po japońsku Kwannon; malowana jest na obrazach podobnych do wizerunków Madonny z dziecięciem. W X w. wszyscy Buddhowie i Dhjani-Buddhowie zostali skupieni razem jako 'objawienia' lub 'emanacje' jedynego wiecznego boga, jako Pra-Buddha: Adibuddha.

Wszystkim tym boskim istotom, jakie zna i wyznaje buddyzm Mahayany i jakie przejął on z religii ludowej, do których dołączyły się i żeńskie postacie boskie (przede wszystkim bogini Tara, zbawicielka, odkupicielka, żeński odpowiednik Buddhy) okazuje się miłość, oddanie, cześć i uwielbienie. Buddyzm pierwotny był religią autosoteryczną; buddysta zwyciężał, zbawiał się sam i żadnemu bogu nie miał za co dziękować. Dostępował tego przez wiedzę i ascezę. W Mahayanie nastąpiła w tym miejscu prawdziwa rewolucja pojęć. Do tej religii znajduje dostęp Bhakti - miłość, oddanie, wiara. Buddhę należy miłować, wielbić i czcić. Bhakti jako funkcja religijna i postawa religijna zwycięża tu swoich rywali: poznanie - dżnana (djnana) i yogę - medytację, ascezę i karma - świętość przez czyn w wedyźmie. W miejsce autosoterii wchodzi całkowite oddanie się bezradnego i bezbronnego człowieka swemu bogu. Być buddystą, to nie znaczy już - jak dawniej - zbawić się samemu, ale chronić się do Buddhy. Wiele wyrazów tej postawy religijnej znaj-

dujemy w literaturze świętej Mahayany. Dla przykładu przytoczymy jedno westchnienie modlitewne: "Jestem nędzny, nie mam nic na świecie, czym by wyrazić moje uwielbienie. Lecz niechaj obrońcy moi myślą o mnie w swym zmiłowaniu i sami przyjmą moje ofiary. Oddaję się przezwyciężycielom z całego serca... Weźcie mnie w posiadanie...".

Do największego rozkwitu doprowadził Mahayanę pod koniec II w. p.Chr. Nagardżuna, najwybitniejszy po Buddzie nauczyciel w buddyźmie. Lecz tendencje te wystąpiły już wcześniej, na soborze w Pataliputra w 245 r. a.Chr. zostały odrzucone, ale wzmogły się i znalazły poparcie w Indiach północnych, zwłaszcza za króla Kaniszki w I w. p.Chr. Ostatecznie z gąszczu rywalizujących odłamów buddyzmu Mahayana wyszedł zwycięsko, stanowiąc właściwie na organizmie tej religii jakby nadbudówkę, a nie samą budowę. Oryginałem autorstwa Siddharty był Hinayana z jego naukami i literaturą; dopiero jego dalszą postacią są zasady i dokumenty Mahayany. W Chinach mnisi zobowiązywali się najpierw do przestrzegania wszystkich przepisów patimokkha tj. 227 przykazań, by zostać arhatem według zasad Hinayany, w mniej więcej trzy dni po wyświęceniu otrzymywali nową ordynację, ślubując żyć według zasad Mahayany, by zostać Bodhisattą.

Odrębność Mahayany uwydatnia się także przez posiadanie osobnej literatury religijnej, której najważniejszymi pismami są ujęte w sanskrycie:

1) Lalita Viśtara, wymieniana już wielka legendarna biografia Buddhy,
2) Buddha Czarita, starsze od poprzedniej poetyckie opracowanie życia Buddhy; autorstwo przypisywane jest Asvagoszy, współczesnemu królu Kaniszki (I w. p.Chr.),
3) Mahavastu, najstarszy może dokument tradycji, które doprowadziły do wyodrębnienia Mahayany, powstały w II w. p.Chr. lub wcześniej. Tutaj jest jeszcze lansowany ideał arahanta, chociaż nacisk jest położony na ideale późniejszym - zostać Bodhisattą i wskazana jest droga osiągnięcia tego ideału,
4) Sadharma-Pundarika, Lotos prawdziwej nauki; tu ideał arahanta jest wyraźnie oceniony jako gorsza, niższa

egoistyczna droga zbawienia. Dokument ten zapewne najlepiej przedstawia obraz zwyciężającego w Mahayanie typu pobożności. Przemawia tu przeważnie historyczny Buddha, Gautama-Sakyamuni Siddharta, lecz występują także inni mistrzowie. Scenerią jest fantastyczna; dla przykładu: 100 000 miriad, złożonych każda z 10 000 Bodhisattów, jakby atomów-pyłków w jednym Universum, oświecone zostają przez jeden błysk włosa między brwiami Sakhyamuni.

"Sadharma-Pundarika" to siódme, "Lalita Viśtara" to ósme z dziewięciu dzieł, otoczonych boską czcią w Nepalu. Na ich czele stoi "Pradżna-Paramita-Sutra", księga o doskonałej mądrości, której autorstwo przypisywane jest Nagardżunie. Nazwę ma od ważnego w spekulacji Mahayany pojęcia najwyższej, doskonałej mądrości, do której doszli wszyscy Buddhowie. Księga ta jest najbardziej rozpowszechnioną księgą buddystyczną w Japonii. Użyte w tytule słowo "paramita", w literaturze Mahayany wymieniane w liczbie 6-ciu lub 10-ciu, oznacza cechy, przymioty, własności w najwyższym ich spotęgowaniu, czyli 'doskonałości', jakie Buddha lub któryś z Buddhów osiągał i realizował w swych poprzednich egzystencjach, a więc: szczodrość, skromność, cierpliwość, energia, medytacja, poznanie, umiejętność przekazywania prawdy, postanowienie, cudowna moc i wiedza, łagodność, bezinteresowność, które powinien pielęgnować każdy kandydat na Bodhisattę.

Oryginalny buddyzm jako religia autosoteryczna i ateistyczna obywał się bez pojęcia Boga-zbawiciela i nie był zainteresowany eschatologią, skoro celem wyznawcy była ucieczka do Nirwany przed ponownym narodzeniem. W Mahayanie jednak nadzieja często nakierowana jest na błogość niebiańską, w cudownej krainie Sukhavati, gdzie włada Aamitabha, wielbiony przez wszystkie istoty. Wspaniałość tej krainy opisywana jest w tonach upojnych i egzaltowanych, jako bujne, prawdziwie orientalne niebo, ze złotymi gajami, olbrzymimi kwiatami lotosu, potężnymi strumieniami, z drogocennymi kosztownościami, z rozkoszną muzyką i innymi przyjemnościami, ze wspaniałym drzewem zbawczego poznania Boddhi w środku, gdzie panuje wolność od bólu

i cierpienia, i największe z wszelkich dóbr - wolność od ponownego narodzenia. Celem jest dojść tam przez zmiłowanie umiłowanego i miłującego Boga, Buddhy Aamitabhy.

Szczególną pozycję wśród buddystycznych terenów misyjnych zajmował Tybet z jego lamaizmem, jedną z dzisiejszych form buddyzmu. Nazwa lamaizm pochodzi od określenia mnichów, zwierzchników wielkich klasztorów tybetańskich. Na arenie dziejów buddyzmu Tybet pojawia się po raz pierwszy w VII w. p.Chr. Do tego czasu tamtejsza ludność wyznawała religię zwaną bon, nazywając siebie samą bon po - zwolennicy nauki. Była to mieszanina animizmu, magii i wiary w demony. Między rokiem 630 a 650 ówczesny władca przyjął buddyzm, nakłoniony do tego przez swoje dwie żony, z których jedna była córką króla Nepalu, a druga krewną cesarza chińskiego. Ta najstarsza tradycja wskazuje, że buddyzm dotarł do Tybetu z dwu stron: z południa z Indii i z północy z Chin. Sto lat później indyjski mnich Padmasambhava rozpoczął w Tybecie zakrojone na wielką skalę dzieło misyjne, za co Tybetańczycy obdarzyli go zaszczytnym tytułem Rimposze - wielki wspaniały mistrz, by podkreślić jego rolę jako reformatora Tybetu, który ludności uwikłanej w praktykach szamanizmu zaszczepił buddyzm mahayanistyczny, wprawdzie przepojony tantryzmem. Wprowadzając go Padmasambhava założył zakon mniszy tzw. czerwonych czapek, później nazwany 'czerwonym kościołem', a któremu potem przypadła rola kościoła 'starowierców'.

Z powodu pewnego pokrewieństwa między bon-po i tantryzmem, buddyzm mahayanistyczny rozwinął się szybko w Tybecie, wchłaniając w siebie szereg elementów prymitywnych z religii bon-po, czemu sprzyjał również polityczny podział kraju. Od XI w. począwszy stał się Tybet miejscem imigracji buddystów z Indii, ogarniętych duchem misyjnym i dzięki ich działalności buddyzm tybetański doznał wewnętrznej odnowy, co zaznaczyło się zarówno w dyscyplinie zakonnej, jak i w pracy teologicznej. Odtąd też lamaizm nabierał też coraz bardziej charakteru zdumiewającej mieszaniny religijnej, a więc połączenia z sobą najczystszych buddystycznych tradycji z przejętymi z indyjskiego tantryzmu magicznymi wyobrażeniami i innymi elementami zaczerpnię-

tymi z dawnej religii bon-po, pozostałościami szamanizmu, przy czym znaczną rolę w wyobrażeniach religijnych odgrywało pojęcie opanowania przez demona śmierci, cierpienia i seksualnej zmysłowości.

Lamaizm przejął z Hina- i Mahayany podstawowe wyobrażenia o Buddhach. Wyróżniają więc Maitreja-Buddhę, przyszłego Buddhę dobroci, Pratjeka-Buddhów, osobistych, i Bodhisattów tj. wybranych (tych, którzy w kolejnych wcieleniach spełniają warunki takie, by w końcu zostać Buddhą). Stosunkowo wczesna jest cześć dla dwu Bodhisattów, z których pierwszy - Mandżuśri - personifikuje mistyczne poznanie, drugi - Avalokiteśvara - uosabia moc, jest obrońcą ludzi i świata. Nałożenie na ostatniego atrybutów indyjskiego Indry i ograniczenie funkcji opiekuńczych spowodowało wykształcenie Wadźradhary lub Wadźrapaniego jako władcy zjawisk atmosferycznych (sanskr. wadźra, tybet. rdo-rdże - piorun; stąd mówi się o wadźrajanistycznym obliczu buddyzmu tybetańskiego). Z tych trzech postaci powstała pierwsza trójca buddystyczna, gdzie Mandżuśri był traktowany jako ubóstwiony Nauczyciel, Avalokiteśvara jako duch Buddhy obecny w zgromadzeniu; Wadźradhara przez Europejczyków jest przyrównywany do Jowisza.

Spekulacja zakonna wytworzyła specyficzne formy wyobrażeń metafizycznych. Pięciu stopniom medytacji Dhjany miało odpowiadać pięć stref kosmosu, nad którymi opiekę rozciągali odpowiedni Dhjani-Buddhowie, z których dwaj ostatni to Gautama i przyszły, eschatologiczny Maitreja. Wystąpienie tego ostatniego oznajmi koniec bieżącego kalpy, tj. obecnej formy kosmosu. Nauka wykształcona w spaczonej tradycji mahayanistycznej twierdzi o istnieniu trzech jakby ciągów Buddhów - Dhjani, Bodhisattów i Manušich, tj. ludzkich, fizycznych odbić transcendentnych Dhjani-Buddhów. Najistotniejsza i najbardziej czczona jest przedostatnia, czwarta trójca, tworzona przez Aamitabhę w ciągu Dhjani-Buddhów, Avalokiteśvarę w ciągu Bodhisattów i Gautamę w ciągu Manušich. Nadto w X zapewne wieku powstała koncepcja Adi Buddhy - pierwiastkowego, nieskończonego, istniejącego sam z siebie Buddhy. Stąd spekulacja zaowocowała nauką o wyłonieniach z Adi Buddhy, poprzez pięć medytacji, pięciu Dhjani-Budd-

hów, ci zaś przez mądrość wyłonili Bodhisattów. Bodhisattowie z własnej niematerialnej substancji ukształtowali Kosmos. Jak więc z tego pobieżnego przeglądu widać, wpływ w lamaiźmie wierzeń miejscowych i napływowych spowodował trwałe i dalekie odstępstwa od pierwotnego systemu Hinayany.

Spośród reformatorów godzi się wymienić jeszcze dwóch. Pierwszy, Sa-skja-pandita, żył w wieku XIII i był opatem - lamą dużego klasztoru w centralnym Tybecie. Zjednawszy sobie przychylność mongolskiego władcy Godana uzyskał nadanie pełni duchowej i świeckiej władzy nad całym Tybetem. 'Czerwone czapki' przeżyły wtedy chlubny okres swych dziejów, tworząc jakby 'tybetańskie papiestwo'. W wieku następnym - po ponownym okresie anarchii - wystąpił jeden z najwybitniejszych odnowicieli, Cong-k'a-pa (1357-1419), którego działalność prowadzona z wielką energią dała krajowi zachowany dotąd rys. Cong-k'a-pa zreformował życie klasztorne, wprowadził z żelazną konsekwencją celibat w szeregach mniszych, także wegetarianizm i zakaz używania napojów wyskokowych. Sam oddawał się intensywnej pracy umysłowej, ujednolicił doktrynę i ustalił skład ksiąg kanonicznych lamaizmu. Jednocześnie kazał wznosić świątynie i stworzył dla mnichów nowego kierunku nowy klasztor, dGe-lugs-pę. Dzięki jego energii władza świecka przeszła z rąk następców Saskyai do rąk przedstawicieli dGe-lugs-py. Zarządził też, że zwolennicy jego kierunku mają wzorem mnichów buddystycznych ubierać się w żółte szaty. 'Czerwone czapki' zyskały konkurenta, któremu nie sprostali - 'żółte czapki' zmonopolizowały władzę w Tybecie.

Po śmierci następcy Cong-k'a-py doszło do uznania trzeciego zwierzchnika dGe-lugs-py, trzeciego wielkiego lamy, za wcielenie, reinkarnację Gong-k'a-py. Odnośnie tego ostatniego orzeczono, że za swojego życia był on wcieleniem Avalokiteśvary. Gdy trzeci wielki lama nawrócił na buddyzm księcia mongolskiego Altan-chana, uzyskał od niego w 1578 r. tytuł 'Dalaj' - ocean mądrości. Od tego czasu zwierzchnicy dGe-lugs-py nazywają się Dalaj-lamami i uważani są za wcielenia, reinkarnacje Bodhisatty Avalokiteśvary, duchowego syna Buddhy Aaamitabhy.

W roku 1445 założono klasztor bKra-szis-lhun-po (wym. Taszilhunpo). Jego przełożonym nadano tytuł pan-cz'en (skrót od

pandita-cz'en-po, Wielki uczony). Panczen lama był uważany za stróża zasad wiary, dogmatów i najwyższego sędziego w kwestiach religijnych. Od czasów Dalajlamy V uważa się, że także Panczenlama wciela się w sukcesora. Podczas gdy Dalajlama rościł sobie pretensje do świeckiej władzy jako ucieleśnienie ziemskiej manifestacji wiekuistego Buddhy, podkreślano ponadziemski charakter Panczenlamy jako ucieleśnienia Buddhy Aamitabhy, nieskończonej światłości, która nie może plamić się sprawami świeckimi, np. politycznymi. Przyznanie w 1728 r. przez cesarza władzy politycznej Panczenlamom stało się źródłem niekończących się sporów. Jednolita niegdyś władza 'czerwonych czapek' upadła na rzecz 'żółtych czapek' i rozszczepiła się na dwa ośrodki: Dalajlama nie uznając władzy politycznej Panczenlamy sprawował władzę polityczną, zwierzchnictwo zaś religijne pozostało przy Panczenlamach. Ta dwoistość władzy przyczyniła się do destabilizacji sytuacji w Tybecie.

System sukcesji zakłada wcielenie się zmarłego w narodzone w chwili zgonu dziecko lub w innego człowieka, przy czym istnieją różne znaki, nieomylnie mające wskazać sukcesora. System ten odnoszący się pierwotnie tylko do Dalajlamów, objął z biegiem czasu, jak widzieliśmy, także Panczenlamów, a wreszcie i niższe stopnie zakonne. W rezultacie w klasztorach przebywało wielu 'żywych Buddhów'. Niekorzystną stroną systemu sukcesyjnego w stosunku do Dalajlamy jest interregnum przypadające na czas małoletności następcy; do osiągnięcia przezeń lat sprawczych władzę sprawuje 'zastępca'. W XVIII i XIX w. nad wyborem nowego Dalajlamy nadzór sprawował oficjalny przedstawiciel Chin. Nie sposób nie zauważyć, że od 1805 do 1874 r. czterej Dalajlamowie zmarli w tajemniczych okolicznościach właśnie wtedy, gdy dochodzili do pełnoletności. Dalajlamie XIII (1876-1933) udało się pozostać przy życiu. Ostatecznie wydarzenia 1959 r. wyjaśniły sytuację Tybetu na korzyść Chin.

Do Chin buddyzm dotarł w I w. p.Chr. za cesarza Ming-Ti. Legendą jest tolerancja tu wobec buddyzmu. Początkowo był krępowany w rozwoju. Nauka i praktyka mnisza nie odpowiadały praktycznemu nastawieniu Chińczyków, ich pilności i nastawieniu społecznemu. Buddystom miano za złe, że nie troszczą się o swe

ciało i życie, że pogardzają odzieniem i pieniędzmi, że zachęcają innych do takiej samej postawy, że odsuwają się od handlu i rzemiosła. Z biegiem czasu zaszły jednak zmiany. Duch buddystyczny powoli przenikł do Chin. Duch chiński oddziałał zaś na buddystów. Jednych do drugich zbliżał kult przodków, ważny składnik religii chińskiej, podjęty przez mnichów buddystycznych, którzy na sposób chiński czczą praojców, tj. zmarłych mieszkańców klasztorów. Ważne dla życia chińskiego praktyki Fung-szui, chińskiej 'nauki o wietrze i wodzie' (geomantyka), podjęły buddystyczne klasztory, aby regulować wiatry i deszcze, nie dopuszczać do posuchy i powodzi, wywierać korzystny wpływ na żniwa. Buddystyczny różaniec należał do części stroju chińskich mandarynów, odprawiali też buddyści nabożeństwa za zmarłych cesarzy. Do końca czasów cesarskich wolno było buddystom mieć klasztory i uprawiać działalność tylko w pewnych częściach państwa, gdzie i tak byli poddani biurokratycznej kontroli.

Spośród sekt buddystycznych w Chinach na uwagę zasługuje zwłaszcza sekta założona przez Boddhu-Dharmę (zwanego "wpatrujący się w ścianę", ponieważ podobno 9 lat wpatrywał się w jeden punkt na ścianie swojej celi), który w 526 r. p.Chr. przeniósł się jako XXVIII-my patriarcha indyjskiego buddyzmu do Chin. Sekta ta kładzie nacisk na medytację, która uprawiana jest na komendę i naukę o "raju zachodnim", gdzie wiernych przyjmują Aamitabha i bogini-matka Kwan-Czin.

Najwyższy poziom osiągnął buddyzm w Japonii. Wyróżniającą się jest najbardziej wpływowa sekta narodowa Szin, założona przez działacza współczesnego Franciszkowi z Asyżu, która dba zarówno o wychowanie ludu, badania literackie, misję, jak i dostosowanie się do kultury zachodniej. Sekta ta jest mahayańska w dobrym słowa znaczeniu. Zamiast egoistycznej tęsknoty za Nirwaną podkreśla zaufanie we wszechmiłosierne ślubowanie boga, Amidy (ind. Aamitabha). Pozytywne tendencje tej sekty rozwinęły się w kierunku przełamania biernej pobożności mniszej. Duchownym wolno się żenić, asceza i wycofanie ze świata są ich zdaniem niepotrzebne. Sekta Szin stoi w zasadniczym przeciwieństwie do sekty Zen, która na modłę iście buddystyczną kładzie nacisk na medytację i autodyscyplinę. Przez silne podkreś-

lanie ćwiczenia woli, samozaparcia i opanowania zmysłowości sekta Szin wywarła wpływ na kształtowanie ideału samuraja. Cieszy się ona wielkim poważaniem w japońskich sferach szlacheckich.

Obok Szin najbardziej specyficzną dla Japonii jest szkoła, która zgodnie z hasłem swego założyciela Nichirena zwie się "Lotos słońca". Nichiren (poł. XIII w.) najbardziej oryginalną postać w historii religii japońskiej, jest godny uwagi nie tyle ze względu na swe poglądy i fanatyczną cześć dla jedynej jego zdaniem księgi Saddharma pundarika, ile raczej ze względu na wyraźnie mocną osobowość. Występował przeciw wzywaniu Amidhy, a głosił cnotę i przezwyciężenie siebie. W zwiastowaniu jego było coś eschatologicznego i prorockiego. Głosił on, że wszystkie inne nauki, oprócz jego, wprowadzają w błąd. Czasy są złe (por. List do Efezjan 5,16), chodzi o to, by szybko się decydować, w przeciwnym razie przyjdzie kara piekielna. Nawoływał: "Wiedzcie, że Jodo (sekta japońska) jest drogą do piekła, Zen jest nauką zastępów piekielnych. Szingo kacerstwem, które gubi narody, a Rizu wrogiem kraju... Słyszycie kukułkę nad obłokami? Ona zna czas i wie, iż teraz musicie szczepić. Więc szczepcie! byście nie musieli żałować, gdy przyjdzie czas żniwa!".

Wszystkie inne formy uwielbiania Boga poza zalecaną przez Nichirena były według niego fałszywe. Nieszczęścia, jakie nawiedzały kraj, miały swą przyczynę w fałszywej nauce. Tylko jeśli się przyjmie prawdziwą księgę Saddharma Pundarika można liczyć na pomoc. Nichiren miał świadomość swego powołania przez Buddhę i twierdził, że zwalczanie błędnych nauk jest tak samo konieczne, jak lek na chorobę.

VI. Hinduizm

a) Uwagi wstępne

Nazwa hinduizm określa konglomerat różnych elementów życia religijnego Indii, jaki występuje w historii religii tego kraju mniej więcej od pierwszych stuleci po Chrystusie. Jego

powstanie wyjaśniają indolodzy, np. Konow, następująco. Obok buddyzmu, który na szereg stuleci potężnie rozwinął się w Indiach, utrzymał się brahmanizm, który okrzepnąwszy po kryzysie wywołanym przez kierunki heretyckie, powoli zaczął wypierać i wyparł wreszcie naukę Buddhy z Indii. Lud pozostał przy uwielbianiu różnych niebezpiecznych lub pożytecznych mocy i substancji, uznał rolę przewodnictwa brahmanów jako członków najwyższej i najdostojniejszej kasty i według ich wskazówek czcił bogów panteonu wedyjskiego. Jednak do systemu brahmańskiego coraz natarczywiej wdzierały się wyobrażenia ludowe (wszak Atharva-weda, skupisko tychże, od dawien dawna uchodziła za szczególną 'Wedę brahmanów'). Doprowadziły one do tego, że sam system brahmański, brahmanizm, przekształcił się i wchłonął w siebie najrozmaitsze wyobrażenia i kulty. Wynikiem tego rozwoju ma być hinduizm, który nie jest jakąś zorganizowaną społecznością religijną, a raczej wspólnym kultywowaniem zwyczajów, obrzędów i ceremonii. W jego obrębie istnieje wielka liczba kierunków i sekt, których poglądy są rozbieżne, ale nawzajem się nie wykluczają. Zrozumiałe to jest na tle rozwoju historycznego, który doprowadził do jego powstania. Nosicielami i krzewicielami kultury w Indiach byli bowiem ongiś aryjscy ich zdobywcy, toteż ich zwyczaje stawały się dla tubylczej podbitej ludności miarodajne. Jeżeli jakieś podbite plemię niearyjskie dostosowało się do systemu kastowego i poddało się kierownictwu duchowemu brahmanów, zostawało przyjęte do wspólnoty kultowej. Mogło ono przy tym zatrzymać swoje wyobrażenia religijne i tradycyjny sposób życia. Jednakże przykład aryjskich warstw wyższych, ich sposób życia, wywierał ciągły wpływ, z drugiej zaś strony brahmani nie zgłaszali żadnych zastrzeżeń co do uznania dawnych tubylczych mocy i kultu dla nich. Wszak sami od dawna przywykli do tego, że dopatrywali się przejawów nadzmysłowych mocy w wielu różnych zjawiskach; stanowisko to było znacznie pogłębione przez naukę Upaniszadów o jedności wszystkich zjawisk w Brahmanie. Toteż w hinduiźmie czci się kamienie i drzewa, święte rzeki i zwierzęta, ubożyszcza się ludzi zarówno po śmierci, jak i za życia. Uczniowie okazują

przewodnikowi - guru - i ascetom cześć prawie taką, jaką okazuje się bóstwom w świątyni. Nowe bóstwa powstają tak szybko, jak niemal u ludu prymitywnego. Cały ten krąg wyobrażeń religijnych jest bardzo podobny do tego, jaki widzimy u ludów prymitywnych. Rzecznicy wyższej formy religii nie usiłują nawet wcale wypleniać prymitywów i zabobonów. Lecz - mimo pozornych analogii - istnieją różnice między tym, co spotykamy w Indiach, a tym, co jest nam znane z religii prymitywnych. Różnice te wyjaśniają nam też religijną odporność hinduizmu. Sprowadzają się do następujących kwestii. Po pierwsze, za tymi prostymi objawami czci religijnej, przybierającymi także formy materialistyczne, ich miejscowy znawca dopatruje się głębokiej filozofii, która umie rozróżniać między prawdziwą rzeczywistością a zwodniczością i nierzeczywistością świata zjawisk. Dla tak ustawionej doktryny filozoficznej wszelkie różnice są czymś płynnym. Filozofia ta umie nawet najbardziej prymitywną cześć obrazów i innych przedmiotów wyjaśnić w sposób subtelnie symboliczny. Tylko nieliczni znawcy i wtajemniczeni mogą i umieją zdać sobie sprawę z ich znaczenia. Prosty lud zaś potrzebuje w najróżniejszych gradacjach form i przejawów pierwotnej wiary ludowej. Od dawna uprawiana spekulacja religijna zrodziła i rozwinęła szereg różnych systemów myślenia i wierzeń oraz dróg zbawienia, które w tym są zgodne, że nawet najniższemu obrzędowi kultowemu nadają pewną, względną sankcję prawdy i świętości. Przeciwko temu stanowisku nie podniosła się w Indiach żadna opozycja prorocka, jak to było np. w Izraelu czy Arabii za Mahometa.

Po drugie, hinduizm posiada bardzo obszerną literaturę świętą; z jednej strony księgi Wed z dołączającą się do nich literaturą, z drugiej strony niezliczoną ilość późniejszych utworów literackich. Każdy kierunek, każda z sekt ma swoje własne księgi święte, lub co najmniej jedną księgę świętą, które zwykle ceni o wiele więcej niż Wedy. Żaden jednak z tych kierunków nie neguje kanoniczności Wedów, jak to czynią heterodoksyjne zakony żebracze i kierunki materialistyczne. Między hinduizmem a religiami posiadającymi księgi święte zachodzi ta

szczególna różnica, że tu księgi święte nie zawierają żadnej historii, czyli zbawienie jest uzależnione od ponadczasowej wiedzy, a nie jest nawiązaniem do jakiejś klasycznej epoki objawienia oraz tym, że żadna osobistość historyczna nie posiada w tych księgach czy ich zbiorach podobnego autorytetu, co w Biblii Mojżesz czy Jezus lub w Koranie Mahomet.

b) Bhagavad-Gita - Bhakti-Marga Ramayana

Do hinduistycznej literatury świętej zaliczona jest także literatura epiczna. Należą do niej dwa wielkie eposy hinduskie: Mahabharata i Ramayana. W Mahabharatam bohaterowie walczą jeszcze na północy, w Hindustanie. Ich rezydencja, Indra-Prastha, leżała mniej więcej tam, gdzie obecnie Delhi. Liczy on ok. 80 000 strof. Drugi epos, Ramayana, jest od pierwszego szczuplejszy - liczy tylko 24 000 strof. Według tradycji jest dziełem Valmiki. Religijnie nie przedstawia większej wartości.Leksykografowie indyjscy uważają go tylko za poemat, podczas gdy Mahabharatę uważają za 'Itihasa', tj. dawną świętą historię. W Ramayanie teren akcji przesuwa się już daleko na południe.

Mahabharata jest czymś więcej, jak tylko poematem. Jest wprost skarbnicą szczytowych osiągnięć indyjskiej literatury, kopalnią wiadomości o indyjskiej kulturze, o indyjskim sposobie myślenia. Najważniejszą jego częścią jest księga VI,w której jest pomieszczony jeden z najciekawszych dokumentów indyjskiej literatury religijnej, zwany "Pieśnią Wzniosłego" - Bhagavad-Gita. Jest to epokowy dokument religijności i pobożności, składający się z przeszło 700 dwuwierszy w 18 rozdziałach, przedstawiający w odróżnieniu od poprzednio omówionych dróg zbawienia, zbawienną drogę miłości: bhakti-marga.

Bhagavad-Gita stara się wykazać, że poprzednie drogi zbawienia, przez poznanie i czyn, więc analityczna, teoretyczna wiedza filozoficzna i raczej praktyczny, ascetyczny system yoginów, znajomość metod i ćwiczeń pobożności ascetycznej, nawzajem się uzupełniają i stanowią właściwie jedno; poniekąd nawet dobrze odpowiadają własnej nauce zbawienia Gity. Jednak

sam poemat zna lepszą drogę zbawienia - bhakti, oddanie - miłość, zaufanie do osobowego bóstwa. Wiara, miłość, oddanie, osiągają to, czego nie mogą osiągnąć uczynki i wiedza. Zbawienie dokonuje się przez uczuciowe uchwycenie bóstwa, które przynosi zbawienie. Wybawia więc sam fakt miłości.

W Bhagavad-Gicie przedmiotem bhakti jest Wzniosły Kriszna. Poza tym Kriszna jest - przynajmniej w dzisiejszej postaci Bhagavad-Gity - jedno z wszechogarniającą Istotą bóstwa. Dlatego może w pieśni IX powiedzieć, że "ci, którzy składają ofiarę innym bogom, składają je Jemu, właściwemu Bogu, chociaż nie w formie właściwej".

Początkowe dzieje tej pobożności są spowite w mrokach przeszłości. Także wyrażenie Bhagavad - Wzniosły, stosowane w pieśni jako określenie Kriszny, a w literaturze buddystycznej jako tytuł Buddhy, było pierwotnie nazwą jakiegoś bóstwa,nazwą charakterystyczną dla religijności bhakti. Jej zwolenników Mahabharata zna pod nazwą "Bhagavatas" - czcicielе Wzniosłego, którym w tym poemacie jest Kriszna jako inkarnacja czyli avatara boga Wisznu.

Pobożność bhakti albo - jak ją jeszcze możemy nazwać - religia Wzniosłego, występuje w Bhagavad-Gicie jako miłość do Kriszny i w takiej postaci stała się ta pobożność potęgą w Indiach. Mityczna postać Kriszny, dziarskiego, a jednocześnie miłego i mądrego bohatera, stała się w Indiach idealną postacią bogoczłowieka. Kriszna ma stać się dla Indii tym, czym dla narodów Zachodu jest Chrystus. Tak utrzymują entuzjaści Bhagavad-Gity, która nb. jest jakby Kazaniem na Górze i Modlitwą Pańską Indii. Bhakti to oddanie się i miłość, skierowana ku osobowemu Bogu. Istotę jej wyjaśnia się jako pragnienie, pożądanie, namiętność, pasja, nie zaś czyn, gdyż nie polega na wysiłku. Dlatego jej owoc: błogość - zbawienie jest nieprzemijający. To bowiem, co zyskuje się przez uczynki, jest przemijające.

c) Demokratyzacja religii indyjskiej

Pobożność bhakti wywołała w Indiach całkowity przewrót.Pobożność wedyjska brahmanów znamionowała religię uczonych. Spe-

kulacją Upaniszadów przyswoić sobie mogli tylko ludzie wykształceni filozoficznie. Poza tym, brahmańska cześć dla Boga była zarezerwowana tylko dla kast 'czystych', a kobiety były wykluczone z życia religijnego. Tymczasem religia i religijność bhakti zwracała się do wszystkich i była sprawą wszystkich. Od czasów Bhagavad-Gity bezustannie podkreślano, że bóstwa bhakti, tj. te, które się miłuje i które także miłują człowieka, dla wszystkich otwierają swoje ramiona. Droga do zbawienia stoi otworem dla wszystkich, także dla kobiet i ludzi z kast niższych. W ten sposób doszło do demokratyzacji religii w Indiach.

Różnica między dawnym, arystokratycznym programem zbawienia przez wiedzę, a nowym, demokratycznym programem zbawienia przez pełne oddania uwielbienie, odzwierciedla się jeszcze dzisiaj w religii Indii w dwóch odmiennych typach przedstawicieli religii. Pierwszym jest typ znawcy Wedów - vaidika, z jego czcigodną świętą literaturą i wielką uczonością. Drugi jest typ guru - przewodnika duchowego, powiernika duchowego, zwierzchnika sekty, spowiednika, z jego "świątkiem - idolem", świątynią, gromadką wiernych, z jego mantra - tajemną formułką, którą powierza w zaufaniu uczniom, aby przez jej wypowiedzenie sprowadzili do swego grona jakieś bóstwo; w najlepszym razie guru ma także jakąś księgę świętą. Księgę taką ma każda sekta; ceni ją wyżej od Wedów albo stawia na takim samym przynajmniej poziomie.

Ośrodkiem pobożności bhakti i obiektem uczuć religijnych jest Pan - Iśvara, osobowy Bóg, a nie jakiś nieosobowy Brahman-Atman. To stworzyło w wyznawanej religii miejsce dla bóstw wiary ludowej i dla cieplejszego uczucia w kulcie i pobożności.

d) Teizm Wedanty

Zawiła była droga, jaką miały do odbycia te nurty religijne, które wykrystalizowały się wreszcie w postać teistycznych komponentów religijnego konglomeratu hinduizmu. Indolodzy upatrują początek tej drogi w jednej ze wspomnianych już spekula-

cji Upaniszadów, nie ujętej początkowo w system, mianowicie w Wedancie, który wreszcie usystematyzowano i opatrzono w liczne komentarze. Najbardziej znanym obok Kumarili komentatorem Wedanty był Siankara, którego komentarz, pochodzący z VIII-IX wieku p.Chr., stanowi podstawę klasycznej ortodoksji hinduskiej. System Siankary przedstawia wzór jasności, bystrości, dokładności wykładu i wyjaśniania poglądów religijnych. Każde zdanie poparte jest albo dowodami z pism świętych, głównie Upaniszadów, albo jakimś wnioskiem logicznym. Wersety z Upaniszadów, które zdaniem komentatora są mylne i reprezentują fałszywą naukę, otrzymują specjalne objaśnienia. Tezy z systemów heterodoksyjnych są przytaczane i rozpatrywane negatywnie.

Nauka Siankary głosi absolutny monizm, Adwaita - niedwoistość. Poza Brahmanem-Atmanem, który jest czystym bytem lub myśleniem, świadomością, wszystko jest złudnym pozorem. Wszelka różnorodność, wielość, podwójność, wszelka indywidualność, zarówno dusza, jak i świat zewnętrzny, zarówno podmiot, jak przedmiot, polega na iluzji i jest czymś nierzeczywistym. Istnieje wszelako coś 'rzeczywistego' - Brahman-Atman. Przyczyną tego zwodniczego obrazu, który rozróżnia między 'ja' i 'ty' i który widzi różnorodność świata, jest Maya - złuda, ułuda lub niewiedza - Avidya, która łączy się jako pewnego rodzaju siła lub przypadek, z Brahmanem. Te wywody Siankary zdradzają jego wewnętrzne odczucie potrzeby uwzględnienia postaci osobowego Boga. Jeżeli Brahman z Mayą wywołuje świat pozoru, tak jak czarodziej wywołuje zwodniczy obraz rzeczy żywych czy nieżywych, to Brahman staje Panem - Iśvara, Bogiem osobowym. Pismo święte Wedów - a tym są dla Siankary Upaniszady - zawiera oprócz niedostatecznej dla zbawienia nauki o czynie - ofierze, także niższą wiedzę, która mówi o Brahmanie jako Bogu osobowym. Ta ezoteryczna wiedza - dla niewtajemniczonych, traktuje nie o 'czystym' Brahmanie, lecz o Brahmanie 'z przydatkiem' - Brahmanie osobowym. Ta idea dała Siankarze sposobność do przyjęcia do swojego systemu religijnego także bóstw wiary ludowej. Bóg Brahman, ponieważ jego istność polega na współdziałaniu Mayi, jest właściwie jako osoba czymś nierzeczywistym, podobnie jak

indywidualna dusza, opatrzona całym kompleksem organów cielesnych i funkcji duchowych polega tylko na ułudzie i jest tylko pozorem. Tym, co 'rzeczywiste', zarówno w bóstwie, jak i w ludzkiej osobowości, jest tylko nieosobowy Brahman. O tym zaś traktuje wyższa, prawdziwa wiedza, wiedza ezoteryczna - dla wtajemniczonych. Jest ona pomieszczona w Upaniszadach i Sutrach Wedanty. Przez wiedzę niższą dusza ludzka dochodzi po śmierci do błogiego nieba swego Boga, osobowego Brahmana. Lecz wiedza głębsza, znajomość prawdziwej istoty Brahmana, znajomość identyczności własnego 'ja' z Brahmanem, przynosi prawdziwe wyzwolenie, rozwiązuje po śmierci wszelkie więzy z Mayą i jednoczy duszę z wiecznym, absolutnym Brahmanem.

Ten monizm, nauka o jedności, Adwaita, z jej akomodacją do religii i pobożności ludowej, uważana jest przez wielu mistrzów hinduskich za najczystszą i najwyższą formę poznania zbawienia, dla wtajemniczonych w postaci zjednoczenia z Brahmanem, dla pozostałych w postaci umiłowania przez osobowego Boga i własnej miłości Boga. I ostatecznie ortodoksja w Indiach występuje przeważnie jako teistyczny Wedanta, który został spleciony z Bogiem osobowym na skutek oddziaływania religijności bhakti. Klasyczną wszakże formę nadał tej teistycznej teologii wedantystycznej dopiero Ramanudża w XII w. p.Chr. Nie on wymyślił wiarę w jednego osobowego Boga, należał raczej do reprezentantów religijności bhakti. Nazwana jego imieniem sekta Ramanudżów była ściśle związana z czcicielami bogów osobowych Bhagavatów Vasudewów czy Narayanów, którzy istnieli przed nim. Ramanudża czcił przede wszystkim Krisznę oraz Ramę, określając obie te postacie jako najważniejsze ucieleśnienia - Avatary Boga Wisznu.

Wszystko to świadczy, że jeszcze przed wystąpieniem Siankary i Ramanudży istniały teistyczne wyjaśnienia zasadniczych linii Wedanty. Ramanudża także przejmuje takie teistyczne wyjaśnienie: istnieje jedna, jedyna wszechogarniająca Istota, Brahman, z najwyższymi przymiotami i własnościami. Nie jest to - jak uczy Siankara - jakieś nieosobowe myślenie, lecz "myślenie jest jej określeniem". Istota ta nie jest jednością bez

określeń, ale jednością w różnorodności. Świat nie jest tylko pozorem. Na to można przytoczyć jako dowód z pism świętych werset z Brihad-aranyaka-Upaniszad, że "we wszystkich elementach, we wszystkich zmysłach i duszach indywidualnych, jest jakiś wewnętrzny przewodnik, którego są one ciałem". Poszczególne dusze nigdy nie rozpływają się całkowicie w istocie tego bóstwa, lecz znajdują się w dwóch stanach: po części przebywają one w czasie między okresami świata w Brahmanie, bez indywidualnych imion i form (na co zdają się wskazywać miejsca Upaniszadów, gdzie jest mowa o tym, że 'jaźń' na początku jest 'jedna', bez czegoś, co jest 'innym niż ona') - po części zaś wędrują wedle swojego karman - prawa przyczynowego w Samsarze (wędrówce dusz), a uwalniają się od niej przez studium Nauki Wedów. Pobożność ofiarnicza nie wystarcza. Dzięki studium ksiąg świętych dochodzą do zbawienia w niebie Brahmana. Karman zaś to nie 'związanie przez jakieś nieosobowe prawo', lecz rządy nad światem osobowego Boga, sprawiedliwa jego odpłata.

Obaj wielcy mistrzowie Wedanty, Siankara i Ramanudża, są monistami: nie uznają oni, jak np. system Samkhya, jakiegoś drugiego elementu, drugiej zasady, materii - Prakriti. Lecz dla Siankary Brahman staje się bóstwem tylko przez ułudę, złudę - Maya, która jest przyczyną wszelkiego zróżnicowania i różnorodności wszechrzeczy. Według Ramanudży Bóg jest osobowy, a świat i dusza uczestniczą w prawdziwej rzeczywistości tego Boga. Nie ma różnicy między Brahmanem a Iśvarą, Panem, Bogiem osobowym, tak samo jak nie ma różnicy między niższą i wyższą wiedzą.

e) Trimurti

Osobną, wielce charakterystyczną pozycję literatury indyjskiej, stanowią tzw. Purany, złożone z 16 zespołów tekstowych obejmujących 1 600 000 wierszy, o treści bardzo mieszanej, zawierające legendy o bogach i bohaterach, zapiski kronikarskie, rozważania filozoficzne i teologiczne. Te ostatnie wymienione ich partie reprezentują uwielbienie Boga Brahmana i jego dwóch

partnerów, którzy skupili na sobie całe uwielbienie pobożności ludowej - Wisznu i Śiwa. Nieosobowe Brahman objawia się w trzech osobach: jak stwórca - Brahma, jako zachowujący (stworzenie) - Wisznu i jako niszczyciel - Śiwa. Ta trójca - Trimurti, w takiej jak powyżej lub innej kolejności, przeszła do literatury sekt, jednakże nie odgrywała w religii zbyt wielkiej roli. Istnieją obrazy Trimurti z VIII w. p.Chr., może i z okresu wcześniejszego, ale liczba trzy nie jest stała. W jednym z Puranów wymieniona jest jako czwarta osoba Kriszna jako avatara boga Wisznu. Wisznu i Śiwa łączeni są także w 'dwójcę' - Harihara, uwielbianą gorliwie w Dekhanie, jeszcze obecnie popularną w kraju Tamulów. Bóg Brahma ustępuje w kulcie całkowicie na ubocze, lecz ma dla teologii tym większe znaczenie. Ważną rolę odgrywają także bóstwa żeńskie, które niekiedy są stawiane wyżej od swoich męskich partnerów. Subtelniejsza i delikatniejsza pobożność wykładała niektóre legendy podane w Puranach symbolicznie i alegorycznie w ten sposób, że bóstwa i inne występujące w nich istoty przedstawiają albo Atmana, albo zdolności duszy, albo świat czy nawet rozwój duchowy.

Obok wzmiankowanych powyżej klasycznych Puranów, istnieje jeszcze 18 dodatkowych Puranów, tzw. Upapurany, które są późniejszymi kompilacjami, a które reprezentują jeszcze głębszą pobożność. Znika tu zupełnie z horyzontu dawna ofiara wedyjska, yadżna, a w jej miejsce wchodzą szczególne kultury, w rodzaju prywatnych hołdów, pudża, z nowymi regułami i obrzędami, które różnią się od uczonej ofiary. Szczególnego znaczenia nabiera uwielbienie mocy bożej - Siakti, która nie jest jakimś żeńskim bóstwem, małżonką Boga, lecz samą mocą bożą, wyobrażoną tylko w postaci żeńskiej.

Praktyka religijna czy raczej magiczna, także ma swoje podręczniki, zwane Tantra, tzn. sieci, zawierające opisy i wskazówki odnośnie odprawiania kultu, nieraz bardzo surowego, pospolitego, pierwotnego i nieprzekonującego moralnie. Celem osiągnięcia pożądanego efektu działania magiczno-kultowego należy wypowiadać czy odczytywać krótkie formułki, mantra, w sztuczny sposób je przemieniać, przestawiać, przekręcać, przy jed-

noczesnym wykonywaniu ruchów głowy, rąk, nóg itd. W modlitwach zamieszczonych w Tantrach nadany jest szczególnym wyrazom czy dźwiękom tych modłów inny sens, sens tajemniczy. W wielu regułach Tantrów nie chodzi o religijną cześć i uwielbienie, ale o uzyskanie nadnaturalnej mocy i siły - sidhi. Popularność Tantrów świadczy o upadku religii indyjskiej. W tej postaci spadła ona do rzędu niewybrednego zabobonu i magii.

f) Śiwaizm

Rudra, jako niebezpieczny i nieobliczalny reprezentant i uosobienie burzy zajmował pewną, choć nie eksponowaną rolę w panteonie wedyjskim w gronie bogów sfery powietrznej. Niektórzy indolodzy są skłonni przyznać, że postać tego boga nie wywodzi się z religijnego odczuwania aryjskich zdobywców Indii, ale że jest ona pochodzenia drawidyjskiego. Jako na uzasadnienie tego poglądu zwraca się uwagę na to, że szereg cech charakterystycznych tego boga można odkryć w postaci trzeciego członka hinduistycznej Trójcy, w Śiwie. Jest on przedmiotem uwielbienia właśnie drawidyjskiej ludności Dekhanu, a w Hindustanie ludzi wywodzących się z kast niższych, na które wszak złożyły się autochtoniczne elementy etniczne Indii po zdobyciu kraju przez Ariów. W długotrwałym procesie kształtowania się elementów składowych hinduizmu, w Indiach centralnych i południowych, właśnie Rudra z małżonką Rudrani i synami Bhavą i Sarwą skupił na sobie - podobnie jak w innych częściach kraju Wisznu - uczucia religijne tamtejszej ludności jako bóg Śiwa. Pojmowany był Śiwa jako niszczyciel,a zarazem płodzący nowe życie w parze z małżonką Kali (znaną też pod imionami Uma, Durga, Parwati); towarzyszą im synowie Ganesza (z głową słonia - bóg mądrości i ostrożności) i Kartikeja (o sześciu głowach, zwycięski wódz zastępów niebieskich).

Poszukiwaniu jedności opanowującej myślenie indyjskie w okresie powedyjskim oraz rozbudzonej już wtedy religijności i pobożności bhakti, nakierowanej na jedynego boga, towarzyszy z natury rzeczy pewna skłonność w kierunku monoteizmu. Prowadzi

ona w rezultacie do wybujałego sekciarstwa, w którym każda grupa czci i uwielbia określonego boga jako najwyższego i prawie że jedynego. Ta skłonność cechuje oba podstawowe odłamy hinduizmu, zarówno wspomniany już wisznuizm, ~~jak~~ i śiwaizm. Rozbicie na sekty większe jest w wisznuiźmie niż w śiwaiźmie, co tłumaczy się charakterystyczną cechą Śiwy, który odziedziczył po swym protoplaście Rudrze znamiona straszliwości i grozy. Postać groźna i straszliwa o wiele silniej i wyraźniej narzuca się umysłowości człowieka, aniżeli postać łagodna, dobrotliwa i dobroczynna, gdyż trzeba ustawicznie baczyć, aby uniknąć tego, co postać ta może sprowadzić na człowieka. W każdej okoliczności życia trzeba odwracać od siebie jej gniew, myśl o niej ustawicznie towarzyszy człowiekowi. Religijny kult dla tego boga odgrywał bardzo ważną rolę, co było tym naturalniejsze, że ofiara mogła być bardzo skromna i prosta: polegała np. na pryskaniu wodą w stronę jego obrazu lub składaniu u jego stóp kwiatów.

Śiwa miał pod sobą także władzę i opiekę nad płodzeniem. Symbolem jest członek męski, fallus, w języku Hindusów lingam. Znaczy to, że ten, który przynosi śmierć, jest też zwycięzcą śmierci. W impecie, porywczości i gwałtowności może zniszczyć, ale i dać życie; prawdziwa jego istota jest tajemnicza, niezgłębiona. Nawet bogowie nie mogą uchwycić jego istoty. W świątyniach śiwaickich można spotkać obrazowe przedstawienia jego 'partnerów' Brahmy i Wisznu wędrujących, jeden w górę, drugi w dół, by dotrzeć do końca lingam, ale - jakkolwiek bądź daleko by dotarli, nie mogą odkryć końca lingam. Jest ono, jak jego symbol-znak, nieuchwytne. Straszny ten bóg z tysiącem swoich zjawisk i zjawień się jest i pozostaje tajemnicą.

Nic więc dziwnego, że głoszona przez Upaniszady idea jedności mogła nawiązać do Śiwy. Brahma było - podobnie jak on - nieuchwytne. W Upaniszadzie "Swetaswatara" 'wszechdusza świata' jest wprawdzie szereg razy określona przez wyrażenia ogólne, ale także często jako Rudra, Śiwa, Isana, Mahesvara, zapewne dlatego, że postać jego przy wszystkich jest obecna. Lecz, jak czytamy w tej Upaniszadzie, nie można go uchwycić ani w

kierunku ku górze, ani w poprzek, ani przez środek, nie ma w ogóle wyczerpującego jego obrazu, a jego imię brzmi 'Wielka sława'. Nikt go nie dojrzy oczyma. Tkwi on w sercu, a ci, którzy go poznają sercem i duchem, stają się nieśmiertelni. On jest bhagavat - czcigodny, wzniosły. I tylko ten, kto ma bhakti - miłość dla Boga i swojego guru, może uchwycić sens Upaniszady "Swetaswatara". W tej Upaniszadzie po raz pierwszy pojawia się bhakti w powiązaniu z Śiwą. Jeśli zważyć, że w okresie powstawania Upaniszadów wykrystalizowywała się instytucja leśnych pustelników, późniejszych yoginów, nie zdziwi nas, że z Śiwą splotło się wyobrażenie, że jest on wzorowym yoginem,wielkim pokutnikiem, stąd też opiekunem tych, którzy w ten sposób wyżywali się religijnie. Wobec wielkiego szacunku, jakim cieszyli się w Indiach wszelkiego rodzaju asceci, musiał się i ten stan rzeczy przyczynić do tego, że Śiwa miał zapewnioną wybitną pozycję w świadomości ludu indyjskiego. Przede wszystkim działo się tak w Indiach południowych, gdzie oprócz wielu innych pozycji liryki religijnej mamy do zanotowania przepojony gorącym żarem oddania religijnego zbiór poezji poety Mannikavasagary,pod nazwą "Tiruvasagam". Jest to 51 pieśni religijnych, odmawianych codziennie w każdej świątyni śiwaistycznej w Indiach południowych. Zbiór ten można porównać do Psałterza w naszej Biblii.

Miłość religijna, której dokumentem jest Bhagavad-Gita,będąca wedle opinii indologów źródłem natchnienia tych pieśni, ma w Indiach południowych za swój obiekt właśnie Śiwę. Pieśniarz, autor tych psalmów, często mówi o swoim nawróceniu się do Śiwy, wspomina o tym, że przedtem prowadził życie światowe jako dworak, aż objawił mu się Śiwa i obdarzył jego - nędznego grzesznika - swoją łaską. Było to podobno w świątyni Perunturrat - 'Wielkim Porcie'. Od tego czasu stał się sługą i niewolnikiem oddanym w miłości Śiwie. Pieśniarz powiada o tym: "W cielesnej postaci stanął przede mną i stopił moją duszę, i swoją radością usunął mój grzech, i wypełnił mnie słodyczą. Jak król, który okazuje bogactwo swej łaski, przyjął mnie na swoją służbę".

Śiwaizm, jaki w swych poematach reprezentuje Manikkavasagara, stoi na gruncie wiary w osobistą nieśmiertelność. Wprawdzie już tu na ziemi jest się związanym ze swym bóstwem, odkąd można znaleźć schronienie u kolan boga, ale dusza jednak tęskni za niebem. "Oto widzisz - żadnej radości nie mam na tej okolonej morzem ziemi - bądź łaskawym, pozwól mi pójść do swego domostwa", czytamy w innych strofach.

Przed wystąpieniem Manikkavasagary Śiwa był najwyższym spośród bogów w wyobrażeniach religijnych ludu. Manikkavasagara idzie jeszcze dalej i twierdzi, że tylko Śiwa jest bogiem. Inne bóstwa to nie-bogowie. Nawet ptaki muszą go uwielbiać. Razem ze swoją małżonką, która jest jednak także przedmiotem bożej łaski, Śiwa stoi przed okiem pieśniarza jako jedyny,wszechwładny władca jego serca. W wielu wierszach jest mowa o niegodności człowieka przed tym bogiem, toteż wyznaje przed nim swoje grzechy i błaga o łaskę. Jego boska miękkość i łagodność jest tak wielka, że poeta przyrównuje ją do miłości macierzyńskiej.

Tytuł zbioru "Tiruvasagam" znaczy 'święte słowa'. Ten dokument religijny jest właściwym "Wedą" Indii południowych. Mowa jest tam nawet, że bogowie uradowali się, gdy usłyszeli te hymny, a Śiwa sam w upojeniu nimi sporządził dla siebie jeden egzemplarz.

g) Wisznuizm

Wisznu został podniesiony do godności najwyższego boga dopiero po skrystalizowaniu się nauki o Brahmie i Śiwie. Wtedy kult i cześć dlań bardzo szybko rozpowszechniły się w Indiach, począwszy od IV w. a.Chr. W panteonie wedyjskim Wisznu był jednym z podrzędnych bogów, występującym zwykle razem z Indrą, sam zaś rzadko tylko był wymieniany w hymnach wedyjskich. Opowiadano o nim w tych hymnach (także później w tekstach Brahmanów), że w trzech krokach mógł przemierzyć ziemię; rozumiano przez to trzy pozycje słońca - Wisznu nad ziemią. Również w okresie brahmanizmu Wisznu nie zyskał większego znaczenia,przy-

najmniej u brahmanów i kszatriów. Później przyjęto go do liczby 12 Adityów i został wreszcie najwyższym bogiem. Jako taki został wyposażony w imiona i postać boga wyspekulowanego - Pradżapatiego, potem Brahmana i innych bogów - stwórców. Mitologia opowiada o nim, że bezkresny wąż świata unosi go ponad falami Pra-Oceanu, a ptak słoneczny Garuda zanosi go do nieba, lub też, że Wisznu pojawia się w postaci ludzkiej z czterema rękami, z których trzy niosą: muszlę, włócznię, maczugę. W jego niebie, przy jego boku mieszka małżonka Lakszmi lub Sri, bogini miłości, piękna, urodzajności i małżeństwa. Jej jest poświęcona krowa; symbolem jest kwiat lotosu.

W kulcie wisznuizmu ważnym punktem doktryny jest nauka o ucieleśnieniach się boga, względnie raczej zejściach - zstąpieniach boga na ziemię, avatara. Tak jak Buddha staje się człowiekiem, ilekroć świat musi być wyzwolony od nędzy, tak i Wisznu - gdy ludzie i czczeni przez nich bogowie, dewowie są narażeni na niebezpieczeństwo - przybiera taką czy inną postać, by przynieść ratunek. Liczba tych zstąpień nie była pierwotnie ustalona i stale się powiększała. Do najstarszych avatara należy inkarnacja Wisznu jako karła, potem jako ryby, która ratuje indyjskiego odpowiednika biblijnej postaci Noego, Manu, w czasie potopu. Następnie jako żółwia, który przy stworzeniu świata nosił ziemię na sobie, potem jako dzika, który przywrócił ziemię do równowagi, gdy opadła do podziemi. Jako lew uwalnia Wisznu ziemię od tyranii demonicznego, bezbożnego króla. Poza tym nauka o avatarach stwarzała możliwość i sposobność identyfikowania Wisznu z ulubionymi postaciami legend ludowych, zwłaszcza z postacią Ramy, a przede wszystkim Kriszny, uprzejmego, dobroczynnego boga, który w Bhagavad-Gicie występuje jako bohater-woźnica, a który w połączeniu z Wisznu miał dla świata pojęć i wyobrażeń religijnych wielkie znaczenie. Obok bhakti nauka o avatarach jest najbardziej znamienną nowością w Bhagavad-Gicie i w hinduiźmie, bo w konsekwencji zejść boga na ziemię wynikła możliwość przyjęcia do religii Wisznu któregokolwiek Boga czy Pana - Iśvara, Zbawiciela czy Mistrza.

Pod koniec tego eonu (kalpa) Wisznu zjawi się jako eschatologiczna postać indyjskiego Mesjasza pod imieniem Kalkin, w celu wygubienia wszelkiego zła. Gdy buddyzm przestał już być niebezpiecznym dla brahmanów, do systemu wisznuicko-hinduistycznego przyjęto także i Buddhę jako avatara Wisznu. W ten sposób powstała sekta Buddha-wisznawatów, która starała się zlać w jedno oba systemy religijne. We wszystkich inkarnacjach Wisznu jest bogiem ratującym, zbawiającym, dobroczynnym, a jako istota ludzka nie ustępuje wcale historycznemu Siddharcie Buddzie w łagodności i samozaparciu się.

Uwielbienie hinduistycznego boga Wisznu osiąga swój punkt szczytowy w kulcie Kriszny. Wprawdzie ślady kultu Kriszny odkrywamy już bardzo wcześnie, lecz dopiero jako avatara Wisznu stał się on ulubionym obiektem kultu religijnego w całym kraju. Teozofowie brahmańscy zrobili z niego nawet 'ucznią brahmańskiego', który zajmuje się mistycznymi rozważaniami.

Zgodnie z tym jest też Kriszna przedstawiony w Bhagavad-Gicie jako zwiastun szczytowych pozycji rozwoju etyczno-religijnego w Indiach i w dokumencie tym sam siebie określa jako najwyższego Boga Zbawcę. Później, zwłaszcza w utworze "Gita-Govinda", opowiada się legendy o jego cudownym urodzeniu się, radosnym dzieciństwie, obcowaniu z pasterkami gopi, przy czym wszystkie te wątki były ośrodkiem wielu pogodnych, radosnych świąt. W tej też formie stał się krisznaizm religią bujnie zmysłową, zaprawioną erotyzmem i jako taki rozpowszechnił się szczególnie w Bengalu. Tutaj czczony jest Kriszna jako Govinda - pasterz krów (stąd tytuł Gita-Govinda to 'Pieśń o pasterzu'), ulubieniec pasterek gopi i małżonek Rhady. Najsławniejszym produktem erotyki krisznaickiej jest właśnie Gita-Govinda, bengalskiego poety Dżaya-Devy z XII w. p.Chr. Poemat ten odznacza się pięknem poetyckim i zmysłowym żarem erotycznym; opiewa wystawioną na próbę miłość Kriszny, podczas gdy jego małżonka-kochanka umiera z tęsknoty. Na koniec przedstawione jest szczęście płynące z ich miłości.

Na pierwszy rzut oka Gita-Govinda robi wrażenie poematu świeckiego, ale mija ono, gdy zwróci się uwagę na szereg po-

mieszczonych tu hymnów, których wykład alegoryczny odsłania inną, religijną, treść. Gopi reprezentują oddanie się duszy bogu, miłostki Kriszny oznaczają wędrówkę duszy w kierunku boga, a jego namiętna miłość do Radhy przedstawia prawdziwe zjednoczenie się Boga z duszą i vice versa.

Oprócz Kriszny w dzisiejszych Indiach przedmiotem żywej pobożności jest inne z ucieleśnień Wisznu - Rama. Obaj oni reprezentują odmienne typy postaci bohaterskich: miękki, nabożny, gotów do poświęceń i wyrzeczeń Rama to inny typ, niż dziarski, pełen siły i energii Kriszna. Obie te postacie przyjęła pobożność ludowa za swój obiekt i stworzyła z nich postacie idealne. Stało się tak, gdyż - jak powiada jeden z najsławniejszych w Indiach nauczycieli wyzwolenia Tulsi-Das - "każdy widział w Ramie to, co sam najbardziej podziwiał, nie rozumiejąc, że jest to szczególnym cudem". Tulsi-Das wywodzi się z grona zwolenników kierunku Ramanudży, po śmierci którego, ok.300 lat później jeden z następców, Ramananda, działający w Audh i Benares, wprowadził jako zasadę wyzwolenie od reguł brahmanizmu, tak że nazywał swoich zwolenników 'uwolnionymi' - Awadhuta. Do 7-go pokolenia jego uczniów należał właśnie Tulsi-Das, zmarły 1623. Jego najobszerniejsze dzieło, "Morze czynów Ramy", opiewa życie Ramy, jego ucieczkę z kraju z małżonką Sita, jego boskie piękno, miłosierdzie i zdolność wyzwalania tego, kto w oddanej wierze zwracał się do niego i wzywa jego nieomylnie ubłogosławiającego imienia.

Przez to dzieło stał się Tulsi-Das najsławniejszym z indyjskich nauczycieli swojego czasu. Uznawał on Wedy i podzielał poglądy Wedanty. Nie założył on nowej sekty lub nowego zakonu, lecz dzięki jego idei, by kazanie o pełnej inkarnacji boga w Ramie, o zbawieniu przez miłość względem boga i o osobistej nieśmiertelności obleo w ujmujące Hindusów przedstawienia znanych wątków mitycznych w języku ludowym, jego poglądy zyskały wielkie wzięcie i to wśród sekt wisznuickich. Dzięki Tulsi-Dasowi Rama stał się opiekunem czystego teizmu w Indiach. Wprawdzie Tulsi-Das nie negował istnienia innych bogów, lecz ci ustępowali przed Ramą na dalszy plan.

Do najbardziej popularnych bogów hinduizmu należy także Ganesa, z głową słonia, jako bóg szczęścia, który daje dobre rady i znajduje wyjście z każdej sytuacji. Później został też bogiem opiekuńczym literatury i uczoności.

h) Sikh. Brahma-Samadż

Pod wpływem islamu i chrześcijaństwa powstało w Indiach wiele mieszanych sekt, spośród których dwie zasługują na wymienienie: religia Sikhów i Brahma-Samadż.

Religia Sikhów została założona w 1465 r. przez Nanakę. Chciał on za wzorem pobożnego tkacza Kabira z XV w. i na gruncie swojej znajomości religii indyjskich i islamu wprowadzić czysty monoteizm. W 100 lat po nim sekta jego zdobyła się na własne pismo święte, pod nazwą Granth, tj. Księga.

Wpływy chrześcijańskie zaznaczają się na założonej 1830 r. przez brahmanina Rammohunroya (zm. w Liverpoolu w 1861 r.) i rozwijanej potem przez Keszub Czunder Sena w duchu chrześcijańskim religii zwanej Brahma-Samadż. Jest to zbór wierzących w Boga czyli Brahmę. Wyznawcy tej religii uznają etyczną wielkość Jezusa i prawdę zasad chrześcijańskich, ale nie są skłonni wyzbywać się hinduistycznej tradycji ani w teorii, ani w praktyce. Według Brahma-Samadż religia polega na uwielbieniu Boga jako łaskawego Ojca wszystkich ludzi, a jej istotą jest braterska miłość względem wszystkich istot. Na skutek nieprzezwyciężalnej w Indiach kastowości i samowoli samego założyciela zbór ten rozbił się na trzy odłamy. Sekta ta była poważana w Indiach raczej w miastach, lecz nie posiadała tej przebojowej siły religijnej, jaka jest potrzebna do tego, aby wywołać ruch ludowy i doprowadzić do odnowienia religijnego, chociaż przez swoje istnienie świadczy o wpływie chrześcijaństwa na wykształconych Hindusów.

B. Religie chińskie

Najogólniejszą charakterystykę życia religijnego w Chinach ujmowali sami Chińczycy w aforyźmie: Han san wei ji, tj. (Chi-

ny) obejmują trzy(religie), a te są tylko jedną (religią). Trzema wspomnianymi religiami są: Ju (chiao), Tao (chiao) i Fo (chiao) - konfucjanizm, taoizm jako religijno-filozoficzny światopogląd Lao-Tsego i buddyzm. Ostatni został na grunt chiński przeszczepiony z Indii, dwa pierwsze są wytworem ducha chińskiego. Przytoczony powyżej aforyzm byłby zgodny z prawdą nawet w razie wyeliminowania buddyzmu jako tworu obcego, bo oprócz racjonalistycznego konfucjanizmu i mistycznego taoizmu żyła w Chinach głęboko zakorzeniona prastara religia ludowa, zawierająca pierwiastki znane nam z religii prymitywnych innych ludów. Toteż mając omawiać religie chińskie pozostaniemy przy tym drugim, trojakim podziale.

a) Religia ludowa: polidemonizm - kult przodków - tao

Elementy religii ludowej, prymitywnej, trzeba skrzętnie zbierać z różnych źródeł. Najobfitszym jest życie prostego chłopa chińskiego, ale pewne barwy do jej obrazu można znaleźć również w produktach literackich różnych autorów chińskich,nawet w klasycznych dziełach, panujących nad całym poglądem na świat i życie u kulturalnego Chińczyka, zebranych i wydanych przez Konfucjusza i w podstawowym zbiorze taoizmu, "Tao-Te--King" Lao-Tsego.

Religijny system chiński to uniwersalistyczny animizm, a jeśli uwzględnić to, że w wyobrażeniach przeciętnego Chińczyka świat jest pełny różnych duchów niebieskich - Szenów, pochodzących od Yang, uosobienia nieba jako pierwiastka męskiego, dobrego i Kweiów, duchów ziemskich, pochodzących od Yin, uosobienia ziemi jako pierwiastka żeńskiego, złego, to można religię chińską określić jako polidemonizm. Istotnie, świat demonów nigdzie nie odgrywał tej roli, co w Chinach. Złe demony działają wszędzie, w całej atmosferze, uprawiają swój przewrotny proceder. Człowiek nigdzie nie jest wolny od ich działania. Szczególnie niebezpieczne są w nocy, gdy moc ziemi, Yin, do której demony należą, jest największa. Czyhają na dusze żyjących, tak że ci chorują i umierają. Dotknięcie ich powoduje na

ciele wrzody. Duchy niedbale pogrzebanych zmarłych wyprawiają w ludzkich mieszkaniach niesamowite harce i nie uspokoją się prędzej, aż zwłoki nie zostaną na nowo i godnie pochowane. Roje demonów niepokoją niejednokrotnie całe okolice i wioski, zabierają spokój miejscowej ludności. Gromady duchów ciągną nocą, konno lub na piechotę po nieboskłonie, rabują dzieci, pozbawiają niewinnych obywateli warkoczy, rozsiewają zarazę i śmierć, zmuszają nawiedzoną ludność do przedsiębrania środków zaradczych - bicia w bębny i kotły, strzelania z łuków, wywijania włóczniami i pochodniami, zapalania stosów. Żaden lud nie wymyślił tych środków obrony więcej od Chińczyków i żaden nie utrzymał ich tak długo jako rzekomo skutecznych, z takim uporem. Za skuteczny środek uchodziła też umiejętność wygrywania jednej grupy demonów i upiorów przeciwko drugiej. Szczególnie ważnym przy tym czynnikiem była wiedza Fung-Szui, tzn. Teoria o Wietrze i Wodzie - teoria, której zostaje podporządkowane każde przedsięwzięcie. Kto chce np. zbudować dom czy grobowiec, winien wybrać miejsce wolne od szkodliwych wpływów i uczynić to przy pomocy znaczących pod tym względem praktyków sztuki wróżbiarskiej.

Ten zabobon spirytystyczny nie jest całkiem pozbawiony moralnego znaczenia, gdyż - przynajmniej w teorii - duchy owe kierują się w swym działaniu postępowaniem moralnym człowieka: gnębią tylko złego, a nagradzają i sprzyjają dobremu. Duchy te należą do odwiecznego wszechwładnego ładu świata - tao i stoją w służbie sprawiedliwego "Suwerennego Władcy na wysokościach". W szczególności kładą one wielki nacisk na sumienne spełnianie obowiązków względem przodków.

Kult przodków jest bowiem drugim charakterystycznym rysem chińskiej pobożności ludowej i nadaje jej szczególną godność, powagę i moc. W żadnej innej cywilizacji nie przypisuje się ojcostwu i w ogóle przeszłości i starożytności tak absolutnego charakteru, jak w Chinach. Syn jest na świecie ze względu na ojca i przodków, a dane pokolenie istnieje ze względu na swego prarodzica. Wszystko, co posiada syn, należy do ojca, gdyż od niego syn otrzymał wszystko: duszę, ciało i mienie. Całe jego

działanie, wszystkie jego obywatelskie, zawodowe, moralne i religijne obowiązki wyprowadza się z jego postawy wobec żyjącego jeszcze lub umarłego ojca. Mówi się w Chinach: "Wszystko pochodzi z Nieba, tylko człowiek pochodzi od swych przodków". Nawet najmniejsza część mienia nie może być odjęta rodzinie, gdyż wszystko należy właściwie do przodków rodziny. Najważniejszą sprawą na świecie jest okazywanie im należnej czci religijnej. Już za życia odprawiany był na cześć cesarza i innych szczególnie cenionych mężów formalny kult. Po śmierci należy każdemu ojcu składać ofiary i zanosić do niego modły. Składają je i odprawiają odlegli nawet potomkowie. Toteż najcięższym przewinieniem wobec przodków jest nie mieć syna, który mógłby kontynuować kult przodków. Meng-tse, jeden z późniejszych reformatorów, określał istotnie za największy grzech brak syna. Znakomite rody wznosiły na grobach swych przodków świątynie i kaplice, gdzie odprawiano regularny kult, nierzadko przez angażowanych później do tego mnichów buddystycznych. Mauzolea cesarzy chińskich z budowlami dla celów kultowych są bodaj najpiękniejszymi budowlami na całym świecie. Zwykłemu człowiekowi wystarcza ołtarzyk na grobie. Prócz tego składano kilka razy w roku ofiary w rodzinnej świątyni, z herbaty, innych napojów, jedzenia, kwiatów, materiałów na szaty, a w szczególności wielkie ilości skrawków papieru mających zastępować pieniądze, dalej materiały i przedmioty wartościowe, a nawet figurki ludzi, co jest pozostałością po dawnym składaniu ludzi na ofiary zmarłym. Ofiary te składa najstarszy męski przedstawiciel rodu. Centralne miejsce każdego domu to ściana, gdzie obok kilku obrazków czy posążków bożków znajdują się na stole ołtarzowym tablice pamiątkowe zmarłych. Przed tą ścianą podejmuje się najważniejsze decyzje i dokonuje działania, takie jak zawarcie małżeństwa itp. Tam też składa się w określone dni ofiary przodkom. Przy obrzędzie tym są obecni wszyscy członkowie danego rodu.

Kult przodków stanowi więc właściwą oficjalną religię ludu chińskiego, religię, w której ojciec rodziny pełni funkcję kapłana. Religia ta pełni ważną rolę w umocnieniu więzi rodzin-

nej i więzi całego społeczeństwa, w spotęgowaniu poszanowania przeszłości i pielęgnowania tradycyjnych cnót obywatelskich. Kto zaniedbuje lub - co gorsza - zaniecha całkowicie kultu przodków, uchodzi za zdrajcę rodziny, a przez to za szkodnika dobra publicznego, gdyż podkopuje trwałe podstawy całokształtu życia.

Stosowane zwyczaje żałobne, dokonywane w specjalnych szatach, z towarzyszącymi im postami itd. są już uregulowane w najstarszej literaturze, a przekroczenie przepisów normujących kult przodków jest surowo karane.

Jeżeli przodkowie domagają się starannej opieki nad grobami i kultu, to potomni nie czynią tego za darmo. Jedna z poczesnych pozycji literatury religijnej w Chinach, Li-Ki, Księga Ceremonii, najlepiej odsłania istotę kultu przodków. Ofiara nazwana jest tam rzeczywistym obcowaniem z mądrymi, czcigodnymi, obecnymi przy swych pamiątkowych tablicach zmarłymi przodkami, a obcowanie to najlepszą szkołą dobrych obyczajów i właściwego zachowania się. W Chinach nawet na ofiarę patrzy się pod kątem etyki społecznej. Ofiarujący mają z ofiary dla przodków wielką korzyść materialną, gdyż przodkowie darzą ich szczęściem i powodzeniem. Groby ich to w najwłaściwszym sensie najcenniejszy kapitał rodziny, jako że przez troskliwą opiekę nad nimi i przestrzeganie reguł ich zakładania i utrzymywania gromadzą się siły, które są źródłem błogosławieństwa dla pozostałych przy życiu członków rodu.

Sporo pierwiastków religii polidemonistycznej spotykamy w religijnym systemie taoistycznym, nie w jego formie klasycznej, jakiej zasady ustalił Lao-Tse, ale w formie upadłej na skutek przyjęcia do systemu Tao pierwiastków religii prymitywnej. Taoizm opierał się na nauce o Ładzie Wszechświata - Tao i o obowiązku dostosowania ludzkiego postępowania - Te do wymogów Tao. W ten sposób, przez dobre przymioty i cnotę, przez poświęcenie wszystkich sił moralnych i duchowych na zdobycie tych cnót i przymiotów, przez kroczenie właściwą drogą postępowania, doprowadza człowiek swoje ludzkie, ziemskie przezna-

czenie, tao, do zgodności i tożsamości z Tao Wszechświata.Kto posiada Tao, dobry taoista, tao-szi, pomnaża przez swoje cnoty jako udoskonalenie duszy, wzmacnia i podnosi swą siłę życiową czyli przedłuża swe życie, aż przejdzie do boskości i wszechmocy. Dzięki temu tao-szi staje się niedostępny dla złych demonów, owszem, sam je unieszkodliwia nawet przez najbardziej naturalne środki działania, np. przez dmuchanie. Może bezpiecznie przebywać w miejscach, gdzie demony straszą zwykłych ludzi i nic mu się nie stanie. Owszem, demony same padają mu do nóg i błagają o zmiłowanie i oszczędzenie. Posiadacze Tao uchodzą za egzorcystów złych duchów. Działanie demonów unieszkodliwiano słowami, rysunkami, ofiarami i przez czynności obrzędowe, które spełniały podwójną rolę: osłabiały Kweiów, a jednocześnie zmuszały czy skłaniały Szemów do opieki nad ludźmi. Taoistyczny system religijny jest klasycznym przykładem połączenia religii z magią tzw. białą, której główną część składową stanowią egzorcyzmy: zaklęcia złych demonów,by nie szkodziły i dobrych duchów, by pomogły. W licznych chińskich dokumentach historycznych mamy wzmianki o tym, że cesarze wydawali liczne rozporządzenia do podległych sobie mandarynów, by uczynili wszystko, co leży w ich mocy, aby uwolnić ludzi od działania złych demonów. Najwyższym i najlepszym egzorcystą był cesarz chiński, jako syn nieba. Również wszystko, co miało związek z wykonywaniem władzy z ramienia cesarza,miało cudowną moc ochronną przed szkodliwym działaniem demonów. Doskonałym środkiem do wypłoszenia i unieszkodliwienia złych duchów były znaki i zaklęcia czarodziejskie, wypisywane pędzlem mandaryna. Sam nawet taki pędzel był doskonałym talizmanem, przeciw chorobom. Kładziono go na chorego, wieszano nad drzwiami lub na łóżku. Skuteczne były w tej dziedzinie także wizytówki mandarynów jako przedstawicieli władzy cesarza,najwyższego zaklinacza, odciski ich pieczęci, koperty urzędowe z tymi odciskami, a nawet popiół ze spalonych takich kopert. Zmieszany z wodą i wypity przez chorego miał niezawodnie sprowadzić ulgę na chorego. Podobną rolę co mandaryni odgrywali nauczyciele pisma i wykładowcy klasycznych ksiąg świętych. Na-

wet uczniowie jako przyszli mandarynowie, mieli już w sobie moc magiczną, unieszkodliwiającą działanie złych demonów. Zwłaszcza zaś słowo mówione lub pisane z ksiąg świętych wiodących do posiadania Tao, było zdolne rozbroić i rozgromić demony. Na tej podstawie powstała baśń chińska opowiadająca, że gdy wynalazca pisma chińskiego Tszang-hie ułożył system pisarski, złe demony straszliwie wyły, wyczuwając swe przyszłe klęski, zadawane im przy pomocy tych cudownych znaków. Tym też m.in. tłumaczono upór społeczeństwa chińskiego, z jakim się trzyma trudnego w używaniu i kłopotliwego pisma.

Z powyższego wynikają dwa stwierdzone i bezsporne fakty: ogólny i szczegółowy. Ogólny, mający zastosowanie we wszystkich bodaj religiach, że im więcej, według jakiegoś światopoglądu, grozi człowiekowi udręk i cierpień, tym więcej wynajduje on środków i sposobów do ich przezwyciężania. Chińczykowi wszędzie grozi niebezpieczeństwo ze strony złych duchów, napawających go lękiem i niepokojem, nawiedzających go udrękami i cierpieniem. Ale też wszystko, co go otacza i czym żyje, może stanowić ochronę i przynieść pomoc. Faktem szczegółowym jest to, że w ogóle świat otaczający człowieka roi się od niebezpieczeństw, jest pełen duchów sprowadzających nieszczęścia. Nie jest to przy tym tylko zabobon, ale należy do zasad światopoglądu, do systemu wiary, nie tylko prymitywnej, ale też wyznawanej w sferach kulturalnych. Granica zresztą między zabobonem a wiarą jest bardzo płynna. Nie różnią się one między sobą zasadniczo, ale tylko stopniem prawdopodobieństwa. Wiara, obracając się wokół wielkości i wartości pozadoświadczalnych, stoi w przeciwieństwie do wiedzy, której przedmiotem są tylko zjawiska i fakty doświadczalne. Co zaś, jako stosunek do rzeczywistości, której nie zgłębimy rozumem, nazwać wiarą, a co zabobonem, to już należy do subiektywnego nastawienia. Zabobon odgrywa zresztą ważną rolę nawet w religiach, które opierają się na objawieniu Bożym. Wyobrażenia zabobonne wtargnęły wszędzie do życia religijnego, a występują jako popularne zjawiska, towarzyszące dogmatowi i kultowi. Z tego punktu widzenia, jak nie można się zgodzić na to, aby pewne działania ludów pry-

mitywnych nazwać tylko magią a odmówić im prawa do miana działań religijnych, tak i powyżej przedstawionych działań i wyobrażeń ludu chińskiego nie będziemy mogli nazwać tylko zabobonem, ale musimy je też traktować jako wiarę, godną szacunku zasadę światopoglądową. Tym bardziej, jeśli się uwzględni, że złe demony według wiary Chińczyków nie są samoistne i samodzielne w działaniu, ale należą do wielkiej rodziny duchów - bóstw, są emanacjami ziemi Yin, podobnie jak emanacjami nieba, Tien, są duchy dobre, Szen. Najwyższym duchem dobrym jest samo Niebo, Tien lub Ti, Szang-Ti, Pan, Najwyższy Pan. On jest mistrzem wszystkich duchów, więc i złych demonów, które nie mogą wyrządzić żadnej krzywdy człowiekowi bez uprawnienia i upełnomocnienia, chociażby tylko za milczącą zgodą, Tien. Jest to jeden z dogmatów teologii chińskiej, zarówno w jej formie prymitywnej, jak i klasycznej, ujętej już w partii T'ang Kao (XVIII w. a.Chr.) wstawionej przez Konfucjusza do Szu-King oraz w pierwszej części pierwszego dodatku do Yi-King z określeniem T'uan, gdzie czytamy: "Tao niebieskie przynosi szczęście dobremu a cierpienie złemu"; "Tao niebieskie niweczy szczęście tego, który jest pełen siebie (samoluba), a pomnaża szczęście tego, który nie jest samolubny. Tao niebieskie przemienia szczęście samolubnego (scl. w odwrotność szczęścia - nieszczęście) i obsypuje tego, który nie jest samolubny błogosławieństwem. Złe duchy, Kwei, dręczą cierpieniem tego, który jest samolubny, a duchy dobre przysparzają szczęścia temu, który nie jest samolubny. Tao ludzkie polega na tym, by samolubem się brzydzić, a niesamolubnego miłować". W partii tej, nie będącej wcale urywkiem z dokumentów religii taoistycznej, choć o Tao kilkakroć mówi, jest Tao pojęte jako ład świata, czyli coroczny kołowrót Yang i Yin, odznaczający się całkowitą sprawiedliwością: Niebo rozdziela przy pomocy Szen błogosławieństwo między ludzi dobrych, a przy pomocy Kwei nieszczęścia i cierpienie między ludzi złych. Innymi słowy, złe duchy doświadczają ludzi tylko za zezwoleniem Nieba, i to w znaczeniu kary. Na tym stanowisku stoi m.in. Tso Tszuan, uczeń Konfucjusza, którego zasady obracają się wokół tej głównej myśli, że szczęście może osiągnąć

tylko człowiek dobry. Toteż, jeśli się uwzględni, że Chińczycy nie przywiązują wielkiej wagi do życia pozadoczesnego, wyczerpywali treść swego życia w doczesności, to trzeba przyznać, że powyższe zasady mogły wywrzeć pomyślny wpływ na moralność publiczną w Chinach. Jeszcze wyraźniej i dokładniej ujmują tę sprawę dwie wypowiedzi: jedna przypisuje nastanie cierpienia działaniu samego człowieka jako skutek jego postępowania, w znaczeniu kary, nieosobowo zesłanej przez Ład Niebieski, Tao; druga określa błogość czy cierpienie jako zależne od cnót, stosowanych w życiu, więc w formie zasługi względnie kary, zesłanej przez Niebo. Pierwsza wypowiedź, to rada wielkiego Jü, wstawiona przez Konfucjusza do Szu-King: "Z niebieskim Tao jest zgodne, że ten, który siebie jest pełen, cierpienie na siebie sprowadza, ale niesamolubny dostąpi szczęścia pomnożonego". Drugą jest wypowiedź dowódcy I-jin do króla T'ai-kia (ok. 1753 a.Chr.), przekazana w Szu-King: "Zaprawdę, szczęście i nieszczęście nie przychodzą przypadkiem na ludzi, o nie! Niebo zsyła na nich błogość lub cierpienie, zależnie od ich cnót".

b) Konfucjanizm

Religią państwową w Chinach był konfucjanizm, Ju-chiao. Doktryna ta jest związana z działalnością mistrza Konga-Kong-Tse względnie Kong-Fu-tse (551-478 a.Chr.). Zasadniczo biorąc, można by się spierać, czy Konfucjusza, podobnie jak Laotsego, zaliczyć do rzędu proroków, reformatorów religijnych czy filozofów, czy wreszcie tylko do reformatorów względnie działaczy politycznych. Na pierwszy rzut oka działalność Konfucjusza nie robi wrażenia działalności religijnej. On sam uważał się tylko za odnowiciela starego ładu, jaki istniał w państwie w czasach idealnych królów czy cesarzy minionych wieków. Sprawami religijnymi się nie zajmował. Nie interesowały go kwestie dotyczące Najwyższej Istoty, duchów przyrody, duchów zmarłych i życia pozagrobowego. Na pytanie uczniów odnośnie ostatniego problemu odpowiadał jak zdeklarowany wyznaw-

ca sceptycyzmu: "Jeśli się nawet nie zna życia, jak ma się znać śmierć?". Również w stosunku do modlitwy, najbardziej podstawowego wyrazu życia religijnego, zajmował stanowisko sceptyczne. W Lun-yü znajdujemy opowiadanie o tym, że gdy Konfucjusz był ciężko chory, a jego umiłowany uczeń Tse-Lu chciał się zań modlić, powołując się na to, że księga modlitewna zaleca modlitwy do wyższych i niższych duchów, Konfucjusz powiedział do niego: "Dawno to było, gdy Khiu się modlił" (Khiu to dziecięce imię Konfucjusza). Znaczy to, że Konfucjusz uważał modlitwę za odpowiednią dla wieku dziecięcego. Również etyka konfucjańska nie posiada uzasadnienia religijnego, nie opiera się na przykazaniu bożym, nie obiecuje nagrody lub kary pozadoczesnej za dobre lub złe czyny, a liczy się tylko ze stosunkami ziemskimi. Toteż późniejszy konfucjanizm jako oficjalna religia państwowa jest właściwie tylko narodową nauką o moralności, gdzie przedstawione są obowiązki człowieka wobec przyrody, państwa, społeczeństwa. Cała zresztą kultura chińska zbudowana i oparta jest całkowicie na stosunkach między człowiekiem a człowiekiem, człowiekiem a przyrodą, nie zaś na stosunku między człowiekiem a Bogiem. Konfucjusz jest więc w sprawach religijnych agnostykiem i sceptykiem. A jednak jego system etyczno-społeczny i etyczno-polityczny, przemieszany ze starochińskimi pierwiastkami religijnymi, został religią,właśnie religią, państwową. Wpłynęły na to dwie sprawy: Po pierwsze, potężnie rysująca się moralna osobowość Konfucjusza, stosującego z bezwzględną powagą i konsekwencją w życiu praktycznym wyznawane i głoszone przez siebie zasady. Po drugie, czasy, w których wystąpił Konfucjusz, nadawały się do reformy wychowania ludzi w kierunku do dobrego, cnotliwego życia. Stosunki polityczne, społeczne i moralne były w stanie zupełnego rozkładu. Charakterystyczne pod tym względem są myśli Tong-Si, odzwierciedlające ogólne rozprzężenie, które było tłem wystąpienia Konfucjusza: "Niebo nie ma dobrych zamysłów w stosunku do ludzi. Książęta nie mają dobrych zamysłów w stosunku do ludu. Jak to udowodnić? Niebo nie jest w stanie uchronić przed

szkodliwymi wpływami i przedłużyć życie ludzi tak, by wszyscy dobrzy ludzie osiągnęli podeszły wiek. To dowodzi, że Niebo nie ma dobrych zamysłów w stosunku do ludzi. A jeśli między ludem są złodzieje, bandyci, kłamcy i oszuści, to wszystko pochodzi stąd, że możliwości życiowe są niewystarczające. Ubóstwo winne wszystkiemu. Ale książęta nie umieją inaczej, jak tylko wkraczać przez ustawy i karać. To dowodzi, że książęta nie mają dobrych zamysłów w stosunku do ludu". W takich okolicznościach wystąpił Konfucjusz, aby wychować lud i władców. Wina za ten upadek obciąża - zdaniem Konfucjusza - i lud, i władców. Lud nie wie, jak ma postępować, władcy nie umieją rządzić.

Konfucjusz główne swoje zadanie widział w nauczaniu ludzi cnoty. Stał na stanowisku, że cnoty można się nauczyć. Dlatego podkreślał wielkie znaczenie wiedzy, nauki, mądrości. Człowiek jest z natury dobry, bo część jego duszy, odpowiadająca niebieskiemu Yang, wywołuje w nim dobro, które może być rozwijane i potęgowane i w ten sposób skierowane przeciwko złym skłonnościom. Niebieskie Yang posiada cztery główne skłonności: dobroć, doskonałość, przyzwoitość, świętość, yüang, heng, li, chen. Z tych własności Nieba wywodzą się cztery główne cnoty ludzkie: jen, i, li, chih - dobroć w stosunku do ludzi - humanitas, prawość w sensie poczucia obowiązku, przyzwoitość i wiedza. Zdobywanie ich drogą studiowania ksiąg kanonicznych, kształtowanie ich w sobie przez aktywne działania i dążenia, prowadzi człowieka do doskonałości i świętości. Cnota jest więc niejako zharmonizowaniem własnego życia z biegiem życia przyrody. Zgodność życia ludzkiego z życiem przyrody sprowadza na człowieka błogosławieństwo. Wszelkie odchylenia od życia i biegu natury, odstępstwa od praw biegu świata, sprowadzają niedolę, owszem, już samo w sobie jest niedolą. Cnotliwy człowiek nie podlega więc żadnej niedoli. Jego udziałem jest tylko błogosławieństwo i błogość. Stale bowiem pomnaża on w sobie niebieskie pierwiastki dobra, złożone w duszy i zyskuje do liczby zaszczepionych w sobie pierwiastków dobra ciągle nowe. Zyskiwanie to jest błogosławieństwem, błogością, zbawieniem, podczas gdy zatracanie wrodzonych dobrych pier-

wiastków przez czyny niemoralne jest równoznaczne z udręką i niedolą. Kto postępuje niegodnie i przez to traci część skarbu swojego wewnętrznego dobra, ten ma jeszcze możność restytucji swojego pierwotnego stanu, jeżeli zastanowi się nad swoją niedoskonałością duchową, stwierdziwszy ubytek wartości wewnętrznych się zasmuci i podda skrusze, która z powrotem przeniesie go od udręki do błogości. Jak już powyżej wspomniano, etyka Konfucjusza i w ogóle cała kultura chińska jest oparta na stosunkach między człowiekiem a człowiekiem. Stosunki te powinny być nacechowane dobrocią, jen, jako odbiciem dobroci bożej, dobroci Nieba, yüang. W pismach Konfucjusza znajdujemy szereg napomnień do dobroci: "Istotą dobroci jest miłość ku ludziom", "Mądrością nazwiemy to, gdy ktoś poświęci się obowiązkom względem ludzi", "Bez dobroci względem ludzi nie można znosić trwałej udręki ani długotrwałego powodzenia - człowiek dobry znajduje w dobroci pokój, a mędrzec widzi w dobroci zysk", "Byli tacy, którzy swe ciało wydali na śmierć, by swoją dobroć dopełnić". Są to aforyzmy, zalecające dobroć względem ludzi ze względu na nią samą. Taka dobroć wyklucza wszelkie krzywdzenie bliźniego. W pismach Konfucjusza znajdujemy werset prawie identyczny z przykazaniem Chrystusa (Mat. 7,12; Łuk. 6,31),tylko w ujęciu negatywnym: "Czego nie lubisz, gdy ktoś tobie to czyni, tego ty nie czyń innemu". Z tego punktu widzenia Konfucjusz wypowiada jak najostrzejsze potępienie wszelkiej szkody i krzywdy wyrządzonej bliźniemu. Za największe zło uważa kłótnię, rabunek, zabójstwo, nie tylko z tego względu, że we wszystkich trzech odmianach złego i nieprzychylnego ustosunkowania się do bliźnich występuje na jaw fakt krzywdy: moralnej - w kłótni, materialnej - w rabunku, bólu i pozbawienia życia jako najwyższej wartości doczesnej - w zabójstwie. W złym czynie Konfucjusz widzi dwie strony: jedna odnosi się do podmiotu złego czynu, tj. sprawcy, druga do przedmiotu, tj. pokrzywdzonego. Istotniejsza jest w poglądach Konfucjusza strona pierwsza. Stał on bowiem na stanowisku, że człowieka łamie i gubi nie zewnętrzna udręka czy niepowodzenie, spowodowane przez ludzi czy inne czynniki, ale że gorsze od tamtych są uczucia

wewnętrzne. Świat zewnętrzny, wprowadzając w człowieku mnogość wrażeń nieuporządkowaną, wprowadza umysł w rozterkę. Ostatnia może doprowadzić do zwątpienia - jest to pierwszy moment groźnego dla człowieka odczucia wewnętrznego. Człowiek spotyka się z przeciwnościami (ze strony ludzi i stosunków), co może wywołać w duszy niepokój - drugi moment zgubnego odczucia wewnętrznego. Wreszcie, życie w świecie pełnym nieobliczalnych sił i mocy, trzyma człowieka jakby na uwięzi, w zupełnej zależności od siebie. Stan ten, obezwładniając ludzką wolę, wyzwala w człowieku lęk, jako trzeci moment zgubnego odczucia wewnętrznego. Te trzy stany negatywne mogą człowieka złamać i zgubić. Lecz święty konfucjański potrafi przezwyciężyć nawet tę niedolę, układzić wywołujące ją wrogie stany tak, że ich skutki nie mogą szkodzić - owszem, potrafi nawet wydobyć z nich pozytywne wartości, impuls do działania. Środkami do tego są cnoty - wiedza, dobroć, stanowczość. "Przez wiedzę przezwycięża się zwątpienia, przez dobroć smutek, przez stanowczość lęk". Niedola więc może być przez cnoty zamieniona w wielość pozytywnych zadań, w obszerne pole pracy. Utrzymujące się nawet niedole zewnętrzne nie będą już w stanie zakłócić spokoju wewnętrznego, bo ten doszedł już do równowagi przez przezwyciężenie odczuć wewnętrznych, groźniejszych od zewnętrznych. Tak więc przez niedole zewnętrzne można być wzbogaconym w wartości wewnętrzne. Nie stanowią żadnej plamy, skoro należą do ludzkiego przeznaczenia.

Na takie wyżyny spokoju potrafi wznieść się tylko człowiek święty, który - jak czytamy w tekstach o świętych - "umie całą ziemię uważać za jedną rodzinę, a wszystkich obywateli za jednego człowieka. Nie tylko tak, jakoby miał tylko ogólnikowe wyobrażenia, ale tak, by dokładnie znał uczucia ludzkie, ich obowiązki, był świadom, co dla nich dobre, by rozumiał ich niedole. Potem dopiero można tego dokonać. Co to są uczucia ludzkie? To radość, gniew, smutek, trwoga, miłość, nienawiść, pożądanie. Tych siedem rzeczy zna każdy, nie ucząc się ich. Co to są obowiązki ludzi? By ojciec był łagodny, a syn umiał szanować, starszy brat był uprzejmy, a młodszy ustępli-

wy, mąż sprawiedliwy, a żona posłuszna, starcy dobrotliwi, a młodzież usłużna, władca miły a poddany sumienny. Tych dziesięć rzeczy to obowiązki ludzi. Szerzyć spolegliwość a czynić pokój, to jest dobre dla człowieka". Spolegliwość, hsin, w znaczeniu wiary i wierności, dołączył do szeregu czterech cnót konfucjańskich Mencjusz, ale już i Konfucjusz ją zaleca w Li-Ki. Ostatnie słowa przypominają błogosławieństwa z kazania na górze (Mat. 5,9), nie tylko według brzmienia słów, ale i według swej treści. W Kazaniu ludzie "pokój czyniący" są nazwani synami bożymi (Mat. 5,2); według Li-Ki szerzącymi wierność względnie wiarę, spolegliwość. Pokój czyniący to święci doskonali, mędrcy, szlachetni, którzy w każdej chwili życia umieją zachować się tak, jakby stali nad przepaścią, a bez lęku. Jakby wstępowali na cienki lód, a bez trwogi, "którzy nie lękają się, gdy zbliża się do nich udręka, nie radują się, gdy zbliża się do nich szczęście", którzy w niedoli okazują hart i moc w odróżnieniu od innych, którzy - znalazłszy się w biedzie - stają się zuchwali, bez wahania wstępują na każdą drogę przeznaczenia, choćby wieść miała przez śmierć. "Musi się przejść przez wodę, a ta sięga wierzchołka głowy, to cierpienie, ale nie splamienie".

Konfucjuszowi przypisuje się uporządkowanie istniejącej już dawno przed nim literatury religijnej, względnie zainspirowanie powstania dalszych, młodszych pozycji, uważanych za klasyczną literaturę religijną Chin. Składają się na nią:

1) Yi-King - 'księga przemian', trudno zrozumiała księga wyroczni i czarów, bardzo pilnie studiowana przez Konfucjusza.
2) Szu-King - dzieło historyczne, opracowane może przez samego Konfucjusza, w każdym razie ujęte w jego duchu, a oparte na materiałach tradycyjnych.
3) Szi-King - zbiór pieśni o rozmaitej treści, które prawdopodobnie zebrał Konfucjusz z różnych zbiorów, po wyłączeniu elementów mitologicznych.
4) Li-Ki - traktaty o obrzędach, pozycja o wiele obszerniejsza niż trzy poprzednie, dokończona w posta-

ci dzisiejszej w II w. p.Chr. Bardzo ważne dla poznania Chin konfucjańskich są reguły ofiarnicze, reguły dla różnych ceremonii, obyczajów, wychowania, zachowania się w różnych okolicznościach, reguły 'pietas'.

Księgi te, znane przed Konfucjuszem, były przezeń nadzwyczaj cenione. Jako piąta księga wchodzi w rachubę Cung-Tsiu, spisane jakoby przez samego Konfucjusza roczniki państwa Lu, w którym się on urodził.

W skład klasycznych ksiąg Szu- wchodzą cztery księgi:

a) Lun-Yü - zbiór wypowiedzi Konfucjusza, jakie wygłaszał przed uczniami,

b) Czun-Yung - 'nauka o drodze środkowej', pochodząca rzekomo od wnuka Konfucjusza, Tse-tse,

c) Ta-Hio - 'Wielkie studium', próba filozoficznego uzasadnienia nauki Konfucjusza,

d) Meng-Tse - dzieła późniejszego mędrca chińskiego, Ment-tse.

Nieco szczegółów. Yi-king pochodzi według tradycji od Fu--Hsi, żyjącego podobno ok. 3322 a.Chr. Szu-king oznacza 'księgę nad księgami'. Jeżeli się porówna Szu-king z tzw. księgami bambusowymi, tj.kroniką znalezioną w grobowcu króla Se-Anga z Wei (zm. 295 a.Chr.) - okazuje się, że Szu-king podaje raczej nauki moralne i polityczne, oparte na faktach historycznych, mniej zaś relacjonuje same te wydarzenia.

Oprócz tych ksiąg do klasycznej literatury chińskiej należy jeszcze 24 historii, czyli 24 dzieła, z których najstarsze pochodzą z czasów przedchrześcijańskich, a opowiadają historię Chin od 2205 a.Chr. do 1644 p.Chr. Państwowi historiografowie zaangażowani na dworze mieli obowiązek spisywania wydarzeń w ich rzeczywistym przebiegu, bez względu na osobę władców.

Szi są to poematy, z których Szi-king zawiera ok. 300 wybranych spośród tysięcy kursujących między ludem pieśni. Wiele z nich śpiewano przy ofiarach, niektóre opisują przebieg ceremonii ofiarniczych i z tego względu zasługują na uwagę.

Sam Konfucjusz wypowiedział swoją opinię o wartości klasycznej literatury chińskiej w następujących słowach: "Hymny roz-

budzają ducha, Reguły o postępowaniu wzmacniają charakter, Muzyka (o której traktuje 18-ta księga Liki, tzw. Yi-ki) pozwala zyskać pełne wykształcenie". Chińczycy przypisywali muzyce wielkie znaczenie w dziedzinie moralnego ukształtowania charakteru.

Konfucjuszowi przypisuje się także autorstwo 'księgi o pietas', Hsiao-king, ale mylnie, bo ta pochodzi dopiero z I w. a.Chr. Niemniej, jest ona znamienna i dla poglądów Konfucjusza i dla klasycznej mentalności Chińczyków, kształtującej się pod jego wpływem. Nauka o Hsiao zajmuje sporo miejsca także w dawniejszej literaturze chińskiej. Za naczelną cnotę określa się Hsiao - dziecięcą cześć, pietas. Jest ona korzeniem wszelkiej cnoty i pniem, z którego wyrasta wszelka obyczajność.Syn ma od ojca to, co najcenniejsze - życie. Może on dać wyraz swojej Hsiao w pięcioraki sposób: swoim zewnętrznym zachowaniem się okazywać rodzicom największą cześć, z największą radością dostarczać rodzicom pożywienia, gdy umrą okazywać najgłębszy smutek, gdy są chorzy, okazywać i odczuwać głęboki lęk przed skutkami choroby, gdy składa im ofiarę, czynić to w najbardziej uroczystym nastroju. Syn powinien zyskać w społeczeństwie dobre i poważne stanowisko, i wyrobić sobie takie imię, które przynosiłoby zaszczyt rodzicom.

Hsiao obowiązuje nie tylko w stosunku do rodziców i przodków, ale i w stosunku do władców i Nieba. Pietas jest to bowiem nieustanna Reguła Nieba - to sprawiedliwość ziemi i obowiązek człowieka. Dotyczy ona pięciu podstawowych stosunków w społeczeństwie: rodzice i dzieci, mąż i żona, starsze i młodsze rodzeństwo, przyjaciele, władza i poddani. W gruncie rzeczy oznacza ona posłuszeństwo wobec wiecznego Ładu Niebieskiego. Hsiao to niezrównane spoidło, które utrzymało gmach chińskiej państwowości przez całe stulecia.

c) Szang-ti i bogowie. Kult

Co najmniej dwa tysiące lat istniało społeczeństwo chińskie z wysoką już kulturą, gdy w VI w. a.Chr. Konfucjusz wystąpił jako entuzjastyczny odnowiciel starodawnych urządzeń.

Odnowie tego, co było - a było jego zdaniem czcigodne - poświęcił całe życie. Naszkicowany powyżej obraz nie byłby pełny, gdyby pominięto podstawowe pojęcia religijne: Bóg i bogowie, znane także temu społeczeństwu, ale w odmiennym niż gdzie indziej zastosowaniu. Chodzi o pojęcie Szang-Ti. Na temat refleksji nad tym pojęciem zachodzą między religionistami zasadnicze różnice w poglądach. N.Söderblom starał się w książce "Powstanie wiary w Boga" udowodnić, że mamy tu do czynienia z prastarym monoteistycznym pojęciem Boga, poniekąd w sensie 'idei sprawcy' czy 'praojca - prarodzica' rodu ludzkiego,którego pochodzenie gubi się gdzieś w mrokach prahistorii. Szang--Ti nie był pierwotnie ani prarodzicem, ani mocą natury, ani bóstwem astralnym, ani 'Władcą w wysokościach', lecz bogiem, który kieruje losami świata, a pomyślany jest jako czysto duchowa istota. Söderblom powiada: "Jeżeli poza tym prawdziwy monoteizm i monoteizujące postacie bogów powstały przez potężne prorockie doświadczenia, przez stosunki polityczne lub przez stałą pracę ujednolicającego, miłującego jedność myślenia, to supremacja Szang-ti w ogóle nie została wywołana, lecz faktycznie zaznacza się już w najstarszych świadectwach, zupełnie tak samo jak 'sprawcy' - 'prarodzice' wszędzie i od dawien dawna odcinają się po prostu od duchów, dusz i innych mocy". Chiński religiolog, chrześcijanin, Mateusz Czen Cze Min powiada, że pierwotną, oryginalną religią Chin jest religia Nieba. "Rozwój jej przebiega w dwóch fazach --- Pojęcie nieba (Szang-ti) pojmowanego jako rzeczywistość transcendentna pozostało ciągle takie samo na przestrzeni czterdziestu kilku wieków --- Jako przedmiot kultu sakralnego nazywano niebo Szang--ti (w trzecim tysiącleciu przed Chrystusem), na przestrzeni między III a II tysiącleciem Ho-uang-tien lub po prostu tien (=niebo), potem u schyłku II tysiąclecia aż do III wieku przed Chrystusem mnożyły się te nazwy, zawsze jednak w oparciu o tę samą treść pojęciową. Pozostała ona niezmieniona aż do naszych dni. A wiązały się z pojęciem Szang-ti raczej elementy moralne niż metafizyczne. Jest ono punktem oparcia życia społecznego i politycznego. Ofiara, którą cesarz składa w imieniu całe-

go ludu, to spełnienie najwyższego obowiązku, jakie lud poprzez władcę winien okazać woli nieba ---".

Autorzy pracy o religiach chińskich w "Zarysie dziejów religii" (Wojtasiewicz - Żbikowski) stwierdzają, że "w czasach przedhistorycznych raczej niż historycznych istniały w Chinach pojęcia zbliżone do pojęcia Boga osobowego. Pojęciem --- wcześniejszym był Szang-ti (władca na wysokościach), bóstwo, w które zapewne wierzono głównie --- przed 1050 r. p.n.e. --- Po podboju państwa --- przez lud --- mniej cywilizowany --- na pierwsze miejsce zdaje się wysuwać kult nieba tien; stare formy znaku określającego to pojęcie wyraźnie wskazują na jego antropomorficzny charakter. W nie znanych bliżej okolicznościach kult "nieba" wyparł kult "władcy na wysokościach", po czym oba pojęcia zatraciły charakter bóstwa osobowego --- niektóre wyrażenia wskazują, że nastąpiła 'zbitka' pojęć nieba w dawnym sensie osobowym czy antropomorficznym i władcy na wysokościach. Wyrażenia w rodzaju "dostojne niebo" świadczą, że tradycja dawnych wierzeń nie zaginęła całkowicie, ale to już tylko nikły i chyba raczej tylko werbalny ich refleks. W każdym razie zachowane teksty nie dowodzą istnienia w okresie historycznym kultu typu religijnego. Tien pojmowano już wtedy bezosobowo --- w tłumaczeniu tekstów filozoficznych przez misjonarzy chrześcijańskich w XIX w. "t'ien" oddawane było jako "Bóg",co trzeba uznać za dowolność bardzo daleko posuniętą ---".

Zacytowane powyżej trzy odrębne opinie raczej wykluczają możliwość ustalenia faktycznego stanu rzeczy. Nie o to też ostatecznie chodzi, jak było rzeczywiście z powstaniem w Chinach pojęcia boga czy bogów i jego, względnie ich, rozwojem, a raczej o skombinowanie go z drugim podstawowym pojęciem chińskiej religii i nauki moralności, całego właściwie od bardzo dawnych czasów myślenia chińskiego, mianowicie z pojęciem "tao", określającym - jak już powyżej stwierdzono - władający wszędzie ład natury, według którego ma się ukształtować postępowanie człowieka, jego cnota, teh. Kombinacja ta ma swoje najkrótsze ujęcie w zamieszczonym w Li-Ki powiedzeniu: "Niebo jest wielkim źródłem tao" i Niebo względnie 'władca na wyso-

kościach' (Szang-ti) objawia się i działa przez Tao i sprawiedliwie włada wszechświatem i ludźmi. Toteż starodawna moralizująca historyczna księga Szu-king podaje liczne przykłady, które pouczają o moralnym zachowaniu się, przykłady działania nieba i należytego zachowania się człowieka wobec niego. Szang-ti, wzniosły i majestatyczny, obdarzył człowieka rozumem i dał mu przede wszystkim zwierzchność, aby mógł bez przeszkód iść za przykazaniami rozumu. Zastępcą jego na ziemi jest cesarz - syn Nieba. On i wszyscy ludzie winni dążyć do tego, by swoją sprawiedliwością, łagodnością i wzniosłym spokojem upodobnić się do Nieba. Władca winien za przykładem Nieba nagradzać dobrych, a karać złych i sam wystrzegać się pychy i kłamstwa, w przeciwnym razie Niebo go skarze. Niebo nigdy nie popełnia żadnego błędu, żadnej pomyłki w swych zrządzeniach. Rządy i władanie boże znamionuje zgodność z prawem. Niebo popiera tylko prawdziwą cnotę. Bacznie śledzi i pilnuje postępowanie ludzi na ziemi. Wyznacza im zależnie od ich sprawiedliwości dłuższe lub krótsze życie. Dlatego też życie ludzkie i historia uchodzą za budujące i ostrzegające objawienie sprawiedliwości bożej. W hymnach Szi-king wielbi się wielkich władców lub mądrych mężów stanu z przeszłości za to, że zwracali się przy ofiarach z modlitwami do Nieba. Gdy upadały państwa i dynastie lub klęski głodu czy posuchy nawiedzały kraj, należało zbadać się w obliczu tego straszliwego sądu bożego, wystrzegać się pewności siebie, lekkomyślności i pychy, a pielęgnować cnotę. 'Suwerenne niebo, władca na wysokości' - hoang-tien-szang-ti nie ma sobie równego. To jakby główny dogmat religii starochińskiej. Nic też dziwnego, że wyobrażenia te robiły na Europejczykach wrażenie 'wiary w prastarego, monoteistycznego praojca i boga', z wyeliminowaniem biblijnego ekskluzywizmu, jaki cechuje np. monoteizm izraelski.

Drugie miejsce wśród bogów państwowej religii chińskiej zajmuje Heu-tu, księżniczka Ziemia, która reprezentuje w systemie taoistycznym obok Nieba jako przedstawiciela Yang, pierwiastka męskiego, pierwiastek żeński - Yin.

Obok tych dwu najważniejszych i największych obiektów kultu państwowego cześć boską oddawano także siedmiu najbliższym

poprzednikom - praojcom cesarza i składano im hołd. Toteż przodkowie cesarscy dorównywali istotom, które występują bezpośrednio po Niebie i Ziemi.

Znajdowało to wyraz w zróżnicowaniu i podziale na klasy ofiarnych obrzędów kultowych. Ceremonie pierwszej klasy, tzw. wielkie ofiary składano prócz powyższego już tylko bóstwom Ziemi - gleby i zboża, jako opiekunom rolnictwa. Od dawien dawna ojczyznę reprezentowali w oczach Chińczyka przodkowie i bóstwa urodzajności. Wobec dalszego rozwoju i postępującego różnicowania się społeczeństwa, książęta feudalni i cesarze utrzymali jako nienaruszone te dwie moce opiekuńcze chłopa chińskiego. W ten sposób przodków oraz bóstwa urodzajności i płodności poważano i blisko wiązano ze sobą.

Obiektem tzw. kultu średniego - ofiar średnich, były następnie bóstwa przyrody i herosi z podań ludowych i dziejów narodowych. Zachowywano kolejność: bóg słońca, bogini księżyca, cesarz odkrywca uprawy roli, cesarzowa, która wprowadziła w Chinach hodowlę jedwabnika, wreszcie szereg innych, mniej lub więcej mitycznych pra-cesarzy i założycieli dynastii. Do nich został dołączony Konfucjusz ze swoimi przodkami i wybitnymi świętymi swojego kierunku z wszystkich czasów (od 1906 r. Konfucjusz miał w tej hierarchii wyższe miejsce). Dalej należą do tej grupy bóstwa chmur, deszczu, wiatru, grzmotu, największych i najważniejszych gór, mórz, rzek w państwie lub jego najbliższym sąsiedztwie oraz planeta Jowisz.

Tzw. ofiary zbiorowe, gromadne, składane są lekarzom z dawnej przeszłości, bohaterom, bóstwom gwiazd, ognia, gór, miast, smokom wodnym i wiatrom, które odgrywają ważną rolę w fung--szui. Wszystkie te postacie boskie mają znaczenie dla tao. Jako bóstwa natury regulują one tao lub je wypełniają, a ludzie, którzy zostali przyjęci w poczet bóstw państwowych, nauczali tao i o tao.

W Chinach nie było stanu kapłańskiego, co stanowi cechę charakterystyczną tego kraju. Uregulowany w najdrobniejszych szczegółach kult był od samego początku sprawą państwową.Dlatego też nigdy w Chinach nie wytworzył się współzawodniczący

z władzami państwowymi system organizacji religijnej, owszem, państwo samo było zainteresowane w tym, aby religia była w należytym poważaniu jako religia państwowa, zaś religia jako sprawa państwa zawsze działała na rzecz jego jedności i potęgi.

Szang-ti ofiary składał tylko cesarz. Uzurpowanie sobie władzy cesarskiej za nastania republiki określano mianem 'ofiarować Szang-ti'. Duchom polnym - opiekunom roli, gleby i płodów rolnych (Sze i Tsi) ofiary składali oprócz cesarza także udzielni książęta feudalni. "Panować" to znaczy "stać na czele bóstw roli i zboża". Ofiary 'zbiorowe' składali mandaryni.

Pięciu duchom domowym składają ofiary tylko szlachetnie urodzeni, zaś bogini ziemi - Heu-tu także pospolity lud. Modlitwy, nawet skierowane do Szang-ti, może odmawiać każdy. Baczną uwagę zwraca się na należyte odprawianie obrzędów, ceremonii i modłów, bo - jak mówi jeden z aforyzmów Szu-king: "Obrzędy są podwaliną państw". W Li-Ki jest zaś powiedziane: "Jakikolwiek bądź by zastosować sposób, by stworzyć w świecie należyty ład, w każdym razie niezbędne są ceremonie. A spośród pięciu rodzajów ceremonii, jakie są, kult ofiarniczy jest najważniejszy". Ofiary należą do Tao. "Myśl o ofierze nie przyszła do człowieka z zewnątrz, ale z wewnątrz, powstała w sercu człowieka; wewnętrzne poruszenia serca ujawniają się w formie ceremonii, dlatego tylko mędrzec może nadać idei ofiary najpełniejszy wyraz". W taki sposób wyjaśnia Li-Ki rytualizm chiński. A chociaż ofiara mędrca nie sprowadza zawsze błogosławieństwa takiego, jak to rozumie świat, to jednak przez nie wyrabia się w człowieku poczucie obowiązku i przez to zbliża się on do doskonałości. W Szu-king jest takie zdanie: "Dobry smak i wonność, która może poruszyć duchy, nie pochodzą ze zboża, które im się ofiaruje, ale polegają one na samej czystej cnocie".

d) Lao-tse i jego nauka

Konfucjusz działał w Chinach północnych, starszy nieco od niego Lao-tse w Chinach południowych. Różnica otoczenia i kli-

matu wpłynęła również na różnicę zachodzącą w doktrynach obu reformatorów. Podobnie jak przy Konfucjuszu, także tutaj trzeba postawić sobie pytanie: kim był Lao-tse? prorokiem- reformatorem, filozofem, a może kimś innym? Filozofem w znaczeniu europejskim nie był, bo nie silił się na skonstruowanie jednolitego, zwartego systemu światopoglądowego, który by wyjaśniał wszystkie fakty i stosunki świata widzialnego i niewidzialnego. Uwaga jego nie była też skierowana wyłącznie na samo poznanie, bo dawał tu tylko pewne luźne wskazówki w kierunku bezpośredniego przeżywania rzeczywistości pozadoświadczalnej, wyższej niż ta, w której obrębie obraca się zwykle myśl ludzka. Jego dążenie było skierowane ku temu, aby pogłębić myśl ludzką i odczuwanie ludzkie, aż do bezpośredniego zetknięcia się z rzeczywistymi podstawami świata. Myśl ludzka przemienia się tam w oglądanie, a wreszcie w przeżywanie, które decydująco wpływa na całe życie. Kierunek więc, jaki zapoczątkował Lao-tse w Chinach, możemy nazwać mistyką, jego samego zaś mistykiem. To różni go zasadniczo od Konfucjusza, który swemu systemowi nadał rys wyraźnie racjonalistyczny i praktyczny. Między nimi i ich kierunkami zachodzą i inne różnice. Dla Konfucjusza najwyższym dobrem doczesnym były państwo i kultura; jedyną drogą do utrzymania ładu było oparcie się na tradycji przodków. Tych konfucjańskich wartości Lao-tse nie uznawał. Idea państwa była mu obojętna, a w wartość kultury zwątpił. Zdał się na mistykę koncentracji wewnętrznej. Kultura i przesadna cywilizacja prowadzą jego zdaniem do szeregu udręk życiowych. Wypadło mu żyć w czasach wielkiego kryzysu, zarówno państwowo-politycznego, jak społecznego i religijnego. Dawniejsza wiara, że Niebo baczy na ludzi i pilnuje nadanych im praw, została zachwiana,bo panoszyło się tyle zła, że zaczęto pytać: gdzie jest 'suwerenny władca na wysokościach', gdzie jego porządek, gdzie jego prawo? Konfucjusz w podobnej sytuacji postanowił działać w kierunku umoralnienia społeczeństwa, Lao-tse odwrócił się od świata i jego spraw. Za ideał życia określił bezruch, bezczynność, brak wszelkiej namiętności - Wu-wei, absolutny pasywizm. Za treść życia uznał zjednoczenie z Tao - sensem wszechbytu,

w myśl swojego hasła wolności od brzemienia historii i przesadnej kultury, nawrotu do prostoty natury, pozostawienia wszystkiego swojemu biegowi, wystrzegania się jakiegokolwiek działania. Stosując te hasła dojdzie świat, zdaniem Lao-tse, do równowagi i spokoju.

Poglądy Lao-tse nazywamy taoizmem, Tao-chiao (tj. nauką o Tao), ponieważ cała jego spekulacja mistyczna obraca się wokół pojęcia Tao jako pojęcia zasadniczego. Operował nim i Konfucjusz; znane było także w religii ludowej. Słowo "Tao" tłumaczy się różnie: i jako "ład natury", i jako "droga", i jako "sens wszechbytu". Wnioskując ze znaczenia znaku pisarskiego, który jest kombinacją dwu znaków: "głowa" + "iść", oznacza "Tao" drogę, prowadzącą do jakiegoś celu, kierunek. Początkowo słowa tego używano na określenie astronomicznych torów gwiazd, później stało się ono określeniem czegoś ani materialnego, ani duchowego, ale czegoś, co nadaje sens. Wreszcie jako pojęcie religijne w taoiźmie oznacza sens wszechbytu. I tutaj jest Tao źródłem wszelkiego dobra. Od niego pochodzi wszelkie życie, wszelkie działanie budzące życie. Tak więc samo Tao też jest dobrem i to dobrem najwyższym, summum bonum. Tylko Tao jest jednolite w sobie, bez żadnych sprzeczności wewnętrznych. Wszelkie poznanie ludzkie opiera się na zdaniu o przeciwieństwach. Przeciwieństwa wzajemnie się warunkują. Przymioty i własności należą do siebie i wskazują na siebie. Pewne jakości nie istnieją same w sobie i dla siebie, ale określone są swoim przeciwieństwem. Nie mają więc wartości absolutnej, tylko wartość względną. Jedynie Tao istnieje samo w sobie i nie potrzebuje określenia przez swoje przeciwieństwo. Jest ono absolutem, który usuwa i anuluje wszelką względność. W nim rozwiązują się wszelkie przeciwieństwa. Dlatego też to, co doskonałe, odpowiada jego prawu, oznacza najwyższą błogość, zbawienie, harmonię współdziałania nieba i ziemi, niczym nie powstrzymany bieg zjawisk przyrody. Wszelkie zaś zakłócenie Tao w jego działaniu naturalnym sprowadza niedolę i cierpienie.

Tao jako absolut rozszczepia się w różnorodność form w świecie zjawisk. Tylko w świecie zjawisk istnieją przeciwień-

stwa, powstałe właśnie na skutek rozdzielenia się absolutnego Tao w świecie zmysłowym. Przeciwieństwa te określa umysł ludzki jako dobro i zło, lecz i te określenia mają charakter relatywny, gdyż samo w sobie nic nie jest dobre ani złe. Najwyżej można określić ich istotę w ten sposób: zgodne lub niezgodne z Tao. Tym samym więc również o Tao nie należy mówić, że jego istota czy działanie jest dobre lub złe - jest ono bowiem doskonałe.

Relatywizm Lao-tse rozciąga się i na dziedzinę etyki. Cnota jest również pojęciem względnym, chyba że polega na całkowitym, absolutnym dostosowaniu się do Tao, pokrywa się z przymiotami, które ma Tao. Ale nie da się to ani wypowiedzieć ludzkim językiem ani zgłębić ludzkim rozumem - można to najwyżej przeżyć. Stąd wynika konieczność odsunięcia się od świata z jego przeciwieństwami, względnością jego zjawisk i przejawów, a wgłębienia się drogą mistycznej koncentracji w Tao.

Swoje myśli Lao-tse utrwalił w "Księdze o Sensie i Cnocie", Tao-Te-King, napisanej wedle tradycji taoistycznej, na prośbę komendanta straży wojskowej w przełęczy Hanku. W rozdziałach 62 i 77 Lao-tse wypowiada się w sposób następujący: "Tao jest ojczyzną wszystkich istot, skarbem dobrych ludzi, ochroną ludzi niedobrych. Dlaczego należy Tao tak cenić? czy nie dlatego, że o nim istnieje zasada « kto prosi, dostaje, kto ma grzechy, dostępuje odpuszczenia». Dlatego jest ono najzacniejszym na ziemi". "Tao niebieskie, jakże jest podobne do tego, kto napina łuk! Wysokie poniża, niskie wywyższa, kto ma wiele, temu ujmuje, kto nie ma dosyć, temu uzupełnia". Cała księga Tao--Te-King ujęta jest w formie aforyzmów, często bardzo niejasnych i niezrozumiałych, choć w rozdziale 70 mówi Lao-tse - może nieco z ironią - o swojej nauce jako łatwej do zrozumienia i wykonania: "Słowa moje bardzo łatwe do zrozumienia, bardzo łatwe do wykonania, ale nikt na ziemi nie może ich zrozumieć, nikt wykonać. Słowa mają pana, czyny mają przodka. Ponieważ tych się nie rozumie, nie rozumie się i mnie. Właśnie, że tak rzadko mnie rozumieją, na tym polega moja wartość. Dlatego powołany chodzi we włosienicy, ale w piersi chowa klejnot". Os-

tatnie słowa odegrały bardzo ważną rolę w późniejszej literaturze taoistycznej, w której postać Lao-Tse została po prostu zapoteozowana.

Zwłaszcza poeta Czuang-Tse, w 6-tej księdze swego dzieła, traktującej o 'wielkim przodku i mistrzu' mówi o niedolach i udrękach życia "ludzi prawdziwych", przy czym obraz owego człowieka prawdziwego maluje w zapatrzeniu w idealną postać mędrca "powołanego we włosienicy, ale z klejnotem w piersi": "Prawdziwi ludzie nie boją się samotności. Nie dokonują czynów bohaterskich i nie układają planów, dlatego przy niepowodzeniu nie martwią się, a przy powodzeniu nie są dumni. Mogą wstępować na najwyższe szczyty, a nie dostają zawrotu głowy, przechodzą przez wody, a nie mokną, idą przez ogień, ale się nie poparzą. Podczas snu nie mają snów, a na jawie nie mają trosk. Pokarm ich prosty, oddech głęboki. Nie znają radości życia, ale też nie znają udręk życia. Nie uskarżają się na odejście z tego życia, ani nie tryumfują z powodu wejścia w życie. Spokojnie przychodzą, spokojnie odchodzą. Nie zapominają, skąd pochodzą, nie dążą do kresu. Brali ze spokojem to, co przyszło, a co odchodziło, że spokojem wypuszczali, nie myśląc więcej o tym. To znaczy: nie naruszać Tao swoimi uczuciami, swoimi myślami, choćc ludzkim sposobem pomagać temu, co boskie". Na temat absolutnej suwerenności i obojętności "prawdziwego człowieka" w stosunku do udręk i niedoli doczesnych zachował się w literaturze taoistycznej aforyzm, nawiązujący do powyższych słów Czuang-tse: "Choćby fale wodne aż do nieba się spieniły, oni nie toną, a pośród ognia, w którym kamienie i metale się roztopią, a góry w popiół się zamienią, oni się nie rozgrzewają". To jest absolutne opanowanie zmysłów cielesnej powłoki.

Jednak w Tao-Te-King znajdujemy też (rozdz. 20) jakby wyraz żalu Lao-tse nad tym, że obrał tak twardą i smutną drogę życia: "Ludzie świata są promienni, ach, tak promienni, tylko ja jestem tak ponury! Ludzie świata są mądrzy, ach, tak mądrzy, tylko ja jestem tak zamknięty w sobie! Niespokojny, ach, tak jak morze! W wirach, ach, bezustannie!" Wyglądają te os-

tatnie słowa jakby sprzecznie z tym, co poprzednio było powiedziane o stanie Wu-wei, prowadzącym do bezwzględnego spokoju dusz. Lecz to jest tylko wyjątek wśród słów Lao-tse, który gdzie indziej, np. w rozdziałach 13 i 58 Tao-Te-King całkiem wyraźnie wyrzeka się i czci, i własnej osobowości, i szczęścia, i wiedzy: "Cześć jest tak wielkim cierpieniem, jak osobowość, a łaska zawstydza jak trwoga. Co to znaczy: łaska zawstydza jak trwoga? Łaska jest czymś bezwartościowym; dostępuje się jej i jest się przerażonym, traci się ją i jest się przestraszonym. Co to znaczy: cześć jest tak wielkim cierpieniem jak osobowość? Przyczyną, dla której doznaje się wszelkich cierpień jest to, że mam osobowość. Gdy nie ma osobowości, jakichże cierpień mogę wtedy doznać?" Słowa te są całkiem nie dwuznaczne. Cierpieć można tylko przy pełnej świadomości, która związana jest z istnieniem własnej osobowości. Przekreślenie ostatniej przez pogrążenie się w Tao na drodze mistycznej ekstazy i stanu Wu-wei wyklucza możliwość odczuwania cierpienia. Najlepszą tedy drogą do przezwyciężenia niedoli życia jest zespolenie się z Tao.

W bardzo niejasny, choć trzeba przyznać, logiczny sposób, definiuje Lao-tse pojęcie błogości i jej odwrotności - cierpienia. "Cierpieniem jest to, na czym polega szczęście, a szczęściem jest to, na co czyha cierpienie". Konsekwentnie i zgodnie ze swoimi zasadami Lao-tse dopatruje się szczęścia i błogości w niewiedzy, w wiedzy zaś dopatruje się udręki i cierpienia: "Znać niewiedzę, jest rzeczą najwyższą, nie wiedzieć, co wiedza, jest cierpieniem. Tylko gdy się cierpi przez to cierpienie, doznaje się wyzwolenia. To, że powołany nie cierpi, pochodzi stąd, że cierpi przez to cierpienie, dlatego nie cierpi". Paradoksalność aforyzmów Lao-tse jest tu u swego punktu kulminacyjnego - wiedza prowadzi do cierpienia, ale też cierpienie jest conditio sine qua non wyzwolenia. Powołany, taoista, człowiek prawdziwy, mający wiedzę, a znający wartość i skutek niewiedzy, którym jest błogość, umie potem, po swym wyzwoleniu przez odrzucenie od siebie wiedzy, ocenić błogosławieństwo stanu wyzwolenia. Kto nie cierpiał, nie umie należy-

cie ocenić stanu wolności od cierpień, tak samo, jak ten, kto żył w szczęściu, tym boleśniej odczuwa strącenie w przepaść nieszczęścia - spostrzeżenie z psychologicznego punktu widzenia bardzo słuszne.

O wpływie Lao-tse na umysły, zwłaszcza w czasie klęsk, świadczy m.in. poemat T'ao Yüan Minga pt. "Źródełko z kwiatu brzoskwiniowego", pisany pod wpływem Lao-tse, traktujący o kraju położonym gdzieś w odległej pozaświatowej jaskini górskiej, wolnym od wszelkich wstrząsów, udręk i cierpień, gdzie żyje się w bezczynności, samowystarczalności, w zgodzie z ładem natury. Kraj ten podobny jest do biblijnego raju. Za rajem zaś, tak pojętym, ludzkość tęskni tylko wtedy, gdy jej życie bieżące przynosi z sobą tylko udręki i cierpienia, a sama jest przesycona i zmęczona kulturą z jej ujemnymi przejawami. Lao-tse i jego adherenci to przedstawiciele pesymizmu kultury, w gruncie rzeczy sprzecznego z duchem chińskim.

Mniej więcej równocześnie z Lao-tse w Indiach wystąpił Gautama Buddha, którego pesymizm był blisko spokrewniony z pesymizmem Lao-tse. Buddha nie zyskał na stałe w ojczyźnie wielu zwolenników - doktryna jego natomiast dobrze przyjęła się w Chinach, znajdując grunt stosunkowo dobrze przygotowany przez taoizm Lao-tse.

C. Religie japońskie

Naród japoński różni się pod względem pochodzenia, języka, obyczaju, a także pod względem wierzeń religijnych od narodu chińskiego. Jest to naród powstały pierwotnie ze zmieszania się dwóch ras - mongolskiej i malajskiej. Plemiona mongolskie przywędrowały do Japonii w zamierzchłych czasach poprzez Koreę z północnej Azji, natomiast element malajski dopiero później zdobył ten kraj i rozciągnął swą władzę nad tym złożonym z szeregu wysp państwem. Ci, przybyli od strony Oceanu Spokojnego, zdobywcy, mniej liczni, aniżeli zasiedziali już tubylcy mongolscy, stanowią warstwę panującą, co wyziera wyraźnie z

niektórych opowiadań mitologicznych. Podobnie jak w Chinach, istnieją także w Japonii ślady wpływów kultury starobabilońskiej, choć trudno dzisiaj wskazać na czas przedostania się ich do japońskich wyspiarzy. Na życie duchowe Japończyków wywarła także, mniej więcej od początku naszej ery, pewien wpływ nauka Konfucjusza. Opanowała ona jako pewien oddzielony od religii system moralny zwłaszcza wyższe sfery japońskie i znalazła, obok niektórych chrześcijańskich reguł moralnych, dostęp do szkół japońskich, gdzie miejsce nauki religii zajmuje nauka moralności. Znaczniejszy jednak wpływ aniżeli tamte wszystkie zasady wywarł na życie religijne Japonii buddyzm. Japończyk zapytany o swoją przynależność religijną najczęściej przyznaje się do wyznawania buddyzmu, choć właściwą narodową religią japońską jest szintoizm. Doznał on na skutek przedostania się chińskiego buddyzmu głębokich przemian wewnętrznych, ale też zatracił szereg swoich cech oryginalnych, specyficznych ludowych elementów. Dzisiaj szintoizm i buddyzm są sobie w Japonii tak bliskie, że według ogólnej opinii znawców tamtejszych stosunków, Japończyk tak samo szczerze modli się do buddystycznego bóstwa Hotoke, jak i do szintoistycznego boga Kami i z tą samą ochotą podąża do buddystycznej świątyni O tera, co i do szintoistycznej O miya. Tak przemożny wpływ buddyzmu na umysłowość Japończyka w porównaniu z jego własną narodową religią tłumaczy się tym, że w buddyźmie jest znacznie więcej ciepła religijnego i religijnej treści, niż w szintoiźmie. Od czasów konstytucyjnego zagwarantowania w 1889 r. wolności religijnej w Japonii również chrześcijaństwo w głównych swych odłamach zaczęło zyskiwać zwolenników.

Wyraz używany na określenie narodowej religii japońskiej - szinto, jest wyrazem chińskim, którego Japończycy zaczęli używać dopiero, gdy do ich kraju wtargnął buddyzm, nazwany drogą Buddhy - Butsu-do. W przeciwieństwie do owej drogi Buddhy zaczęto własną religię nazywać zapożyczonym ze świętej księgi chińskiej Yi-king słowem szin-to, które znaczy 'droga bogów', w sensie postępowania zgodnie z tao. Oryginalna religia narodowa zachowała się w Japonii w stosunkowo czystej postaci

tylko w odległej prowincji Idzumo, z jej nader konserwatywnym ludem oraz w prowincji Ise. W dziejach tej religii można wyróżnić trzy okresy: 1) od czasów najdawniejszych do pojawienia się buddyzmu w 552 r., 2) okres zmagań między tymi dwoma religiami, 552-830 r. i wzajemnego ich przemieszania się od IX w. do lat 1700-nych i 3) szintoizm nowoczesny jako oficjalna religia państwowa od 1868 r.

Dokumentami religijnymi, z których można zaczerpnąć wiadomości o istocie tej religii są:

1) Kojiki, zredagowana w 712 r. najstarsza kronika japońska,
2) Nihongi, zredagowana w 720 r. kronika, ujęta w 30 księgach,
3) Engisiki, zbiór 50 ksiąg traktujących o m.in. kwestiach kultu, skodyfikowany w 927 r.

Z mitycznych opowiadań i opisów idei religijnych dawnych Japończyków można odtworzyć dość wierny obraz starego kształtu szinto. Opowiadania mityczne to nie tyle fantastyczne baśnie, co raczej trzeźwe opowiadania o życiu i postępowaniu bogów i ludzi w czasach starożytnych. Przez porównanie i zebranie szczegółów można zrekonstruować model ówczesnych stosunków.

Mimo określania religii japońskiej słowem chińskim, różni się ona całkowicie istotą i kultem od religii chińskiej. W Chinach w centrum religii stoi Hsiao - pietas i ściśle z tym związany kult przodków oraz filozoficzne uchwycenie istoty Wszechświata w kształtujących się według odwiecznych praw wzajemnych odniesieniach, zarówno w przyrodzie, jak i w moralnym życiu ludzi czy jednostek. Inaczej ma się rzecz u Japończyków. Czci on nie całość natury, lecz pojedyncze jej zjawiska, to zaś, co przyjął do swojej religii jako przykazania moralne, wywodzi się z systemu Konfucjusza. Stara religia japońska nie reprezentuje zasad moralnych, dlatego nie wysuwa moralnych reguł i przepisów. Całe jej zainteresowanie skupia się na ogromnej liczbie przepisów dotyczących oczyszczenia i obrzędów, datujących się już z czasów późniejszych. Wobec predyspozycji Japończyka do dostojnego, estetycznego postępowania na zew-

nątrz, również i jego etyka nabrała rysów zewnętrznych. Nie ma w sobie głębi ani czułości. Jak charakteryzuje to wybitny znawca religii japońskiej, Florenz, "zewnętrzny świat uchwytnej rzeczywistości stoi u niego wyżej, aniżeli wewnętrzny świat ideałów serca, praktyczno-etyczne życie stoi wyżej niż mistyczne nastawienie". Japończyk nie odczuwa potrzeby - tak jak Hindus - restytuowania harmonii swojej własnej osobowości z całością Wszechświata, ani potrzeby stwarzania i rozbudowywania systemów filozoficznych. Jego interesuje życie praktyczne, stosunek do bliźniego, a przede wszystkim historia własnego ludu. W studium historii doszukuje się on i znajduje jedność, która zaspokaja jego zmysł rzeczywistości. Toteż jego religia jest przede wszystkim historią bogów - drogą bogów, szin-to, a bogowie są dla niego taką samą rzeczywistością jak ludzie. Niewidzialny świat bogów poznaje Japończyk według analogii do świata widzialnego. W regionach niebieskich wyobraża on sobie i umiejscawia takie same krajobrazy, jakie ogląda w swoim kraju. Bogowie pojmowani i wyobrażani są jako Japończycy, ale o tych samych cielesnych, duchowych i moralnych właściwościach i przymiotach, co jego japońscy rodacy. Stąd oczywiście pochodzą różne moralne niedociągnięcia w 'boskich historiach'. Japończyk czasów zamierzchłych widział w swoich bogach po prostu wyższe moce, które okazywały się potężniejsze i silniejsze od niego. Wyraża to bardzo dobitnie japońskie określenie boga - kami, które oznaczało "to co w górze - to co jest wyższe - to co stoi wyżej". W stosunku religijnym jest to więc istota wyższa, albo jak Japończyk powiada o swoich bogach - czi-haja-buru, zachowujący się potężnie, gwałtownie lub po prostu "potężny". Także bogowie japońscy - jak w mitologiach innych ludów - żyją, kochają, cierpią i umierają jak ludzie. Tylko nieliczni bogowie przyrody po śmierci przemieniają się i żyją dalej w zmienionej postaci. Żaden z nich nie jest wszechwiedzący. Aby się dowiedzieć, co się dzieje na świecie, wysyłają posłańców, albo miewają przeczucia. Większość z nich jest usposobiona przychylnie do ludzi, lecz są też między ni-

mi źli i niebezpieczni. Ale i najbardziej niebezpiecznego z nich, 'źle usposobione dziecię Isahami', boga ognia, można przychylnie usposobić pochlebną mową pochwalną i ofiarami. Liczne są też demony, przedstawiciele brudnej, zgniłej krainy podziemnej, ale te można trzymać od siebie z dala przez magię i czary.

Postacią wyjątkową między bogami, według swojej istoty i losu, jest Izanagi, o którym traktują różne opowiadania mitologiczne. Księga dziejów starożytnych, Kojiki, opowiada, że na początku istniało niebo i ziemia. Potem powstały kolejno: najpierw trzy bóstwa, potem dwa, potem znów dwa, na koniec pięć, w sumie dwanaście. Te dwanaście bóstw to personifikacje pojęć abstrakcyjnych, którym już nie oddaje się czci, z wyjątkiem pary bogów - Izanagi, zapraszającego pana i Izanami - zapraszającej pani. Na polecenie bogów niebieskich para ta poruszyła Ocean włócznią wysadzaną drogimi kamieniami. Gdy Izanagi cofnął włócznię, spadały z niej krople i tam, gdzie padła kropla, powstała wyspa. Taki jest początek tysiąca wysp japońskich. Pierwszą z nich jest Onogoro, gdzie zamieszkała boska para i gdzie urodzili się ich synowie i córki. Przy urodzeniu boga ognia Izanami zmarła. W głębokiej tęsknocie za nią Izanagi zstąpił do podziemnej krainy zmarłych. Z grzebienia do włosów wyłamał jeden ząb, który zapalił, by mu oświetlał mroczną drogę do tej krainy. Zastał tam Izanami już w stanie rozkładu, powrócił więc smutny i z uczuciem niesmaku na ziemię. By się obmyć z nieczystości śmierci i skażenia, postanowił wykąpać się w rzece. Zdjął więc odzienie, a wtedy z szat i ze wszystkich członków ciała urodzili się synowie i córki: z lewego oka powstała bogini słońca Amaterasu, z prawego oka bogini księżyca Tsukinokami, z nosa bóg deszczu i burzy Susano. Gdy ten zniszczył kraj (aluzja do nawiedzających kraj powodzi), Amaterasu wycofała się do pieczary i ziemię zaległy ciemności. Amaterasu została wywabiona ze swej kryjówki zwierciadłem przymocowanym do sznura drogich kamieni, a Susano został wypędzony z niebieskiego pałacu, po czym zabił na ziemi ośmiogłowego węża,

który pochłonął był siedem córek pewnego starca w prowincji Izumo. Pokonanie węża umożliwiło upojenie oszałamiającym napojem z ryżu. Po zabiciu potwora Susano wyciągnął z ogona kosztowny miecz i pojął za żonę jedyną pozostałą córkę owego starca. Gdy ziemscy bogowie, którymi są ludzie, rozmnożyli się, Amaterasu przysłała swojego wnuka Ninigi, aby panował nad nimi, dawszy mu przedtem przymocowane do sznura drogich kamieni zwierciadło oraz miecz, który Susano znalazł w ogonie zabitego węża. Zwierciadło ze sznurem kamieni i miecz stanowią symbole szintoizmu. Ninigi zstąpił na ziemię na szczycie góry Takachio, na wyspie Kiusiu, zbudował tam pałac i ożenił się. Jego wnukiem był Dżimmu-Tenno, założyciel państwa japońskiego, który z wyspy Kiusiu dotarł do głównej wyspy Hondo. Od tej daty,ustalonej według chronologii japońskiej na 660 r. a.Chr. Japończycy liczą swoją erę, dzieje państwa i dynastii cesarskiej,utrzymanej w ciągłości istnienia przez dokonaną kilkakroć adopcję, gdy władca schodził bezdzietnie do grobu.

W przedstawionych powyżej pokrótce elementach mitycznych można znaleźć reminiscencje drogi, jaką pierwotna ludność dzisiejszych wysp japońskich doszła tam z kontynentu azjatyckiego, wypierając ludność tubylczą. Oczywiście nie sposób przedstawić i omawiać inne cykle mitologiczne, z których snadnie wyłoniłaby się zawrotna wprost liczba czczonych w ciągu długich dziejów bogów. W literaturze japońskiej można się zetknąć z aluzjami o 'ośmiuset miriadach bogów', nie mówiąc już o duchach zmarłych, którzy później także zostali bogami. Spośród tej plejady wymienić wypada jako najważniejszą wspomnianą już Amaterasu, panią wielkiego dnia, pramatkę rodziny cesarskiej, zaś według wiary ludowej boginię słońca, którą każdy Japończyk otacza czcią religijną, zwłaszcza słońca wschodzącego. Była ona w starożytności najważniejszą postacią spośród bóstw; jej symbolem jest ośmioramienne zwierciadło, zwane także jej boskim ciałem, ptakiem jej poświęconym jest czteronożna (właściwie czteroręka) wrona. Jej siostrą jest Waka-Hiruma, młodociana pani słoneczna. Bóstwa księżyca są dwojakie: jest bóg księżyca Tsuki-jomi i bogini księżyca Tsukinokami. Miejsce boga księżyca za-

jął później bóg burzy i władca mórz Susano lub Susanowo, pierwotnie wyobrażany jako straszny i niebezpieczny, później awansowany na boga opiekuńczego miłości i małżeństwa. W Japonii jako kraju górzystym jest też wielka liczba bóstw górskich i duchów górskich. Na ich czele jest wymieniany wielki władca gór Oh-jama-tsu-mi. Pierwotnie kobietom wstęp na góry był zakazany. Na górach mieli także swoje siedziby bogowie smoków i wężów oraz bogowie działów wód. Do bogów górskich dołączają się bogowie rzek, wśród nich bogowie ujść rzecznych i bajeczny zwierz Kappa, któremu w zamierzchłych czasach składano liczne ofiary ludzkie. Starodawne bóstwo studni, "jasnych studni", Mi-wi no kami, wywołujące wytryskiwanie wody z ziemi, było zjednywane ofiarami oczyszczenia przy kopaniu studni. Na czele plejady bogów morskich stoi 'wielki władca mórz', Oh-wata-tsu-mi. Im podlegają ryby; ich posłańcami są krokodyl i rekin. Oh-wata-tsu-mi dzierży w dłoni magiczny klejnot przypływu i odpływu morza. Czci religijnej zażywają też bóstwa polne i leśne, dalej bogini żywności, z której zabitego ciała powstały rośliny użytkowe, bogowie wiatru i grzmotu, bóg ognia, utożsamiany przez średniowiecznych misjonarzy chrześcijańskich z diabłem - szatanem- dalej bogowie dróg, chroniący szczególnie przed złymi duchami krainy podziemnej - mieszkania umarłych. Bardzo w starożytności był rozpowszechniony kult fallusa (później zakazany); był on - podobnie jak np. u indyjskich lingamitów - symbolem siły rozrodczej. Zapewne z kultem fallusa pozostawało w związku to, że przy słynnych docelowych miejscach pielgrzymek lokalizowano domy publiczne. Jeżeli uwzględnimy jeszcze to, że czczone są kamienie, liczne bóstwa domowe, a w szczególności bóg ogniska Kamado-no-kami, pan ogniska, nawet kociołek do gotowania ryżu i żuraw studzienny, to narzuci nam się pogląd, że szinto jest opartą na panteistycznym pojmowaniu świata religią naturalną.

Podobnie jak w Chinach, również w Japonii istnieje kult przodków. Nie bazuje on jednak na starojapońskiej czci duchów, ale wywodzi się z wpływów chińskich. Obiektem czci nie są przodkowie poszczególnych rodów czy rodzin, ale w pierwszej

linii przodkowie rodziny cesarskiej. Poza tym według wiary Japończyków każdy zmarły staje się bogiem - kami, którego się czci i któremu składa się ofiary. Zapoteozowani zostali także od VIII/IX w. cesarze, odkąd to do zmarłych cesarzy zwracano się z modlitwą o deszcz. Od niepamiętnych czasów dynastia cesarska wywodzi swoje boskie pochodzenie. Cesarz japoński był nie tylko sługą bogów powołanym do tego, aby panować nad narodem, lecz był i bezpośrednim potomkiem najwyższej bogini i bogiem ustanowionym ponad wszystkimi ludźmi i bogami z wyjątkiem swoich własnych przodków. Jednakże spośród 122 opisanych w ewidencji historycznej cesarzy tylko 12 cesarzy i 3 cesarzowe cieszyli się u ludu boską czcią.

Z kultem przodków wiąże się cześć dla bóstw opiekuńczych rodów i bóstw opiekuńczych miejscowości, którym poleca się pod opiekę dzieci z danej okolicy, chłopców w 31 a dziewczynki w 33 dni od narodzenia. Obrzęd ten jest połączony z nadaniem dziecku imienia.

W najdawniejszych czasach nie było w Japonii świątyń ani nie nadawano bogom cielesnych kształtów. Jeszcze współcześnie kult bogini słońca odprawiano także w szczerym polu. Za cesarza Dżimmu wyodrębniono jako miejsce uroczystości pochwalnych ku czci jego przodków plac, który otoczono murem z kamieni i obsadzono wokoło drzewami. Taka była najpierwotniejsza lokalizacja kultu. Inny władca, Sudzin-Tenno, odprawiał początkowo kult na cześć bogini słońca we własnym mieszkaniu, potem dopiero kazał urządzić dla niej jako centrum kultowe odrębne miejsce, a wreszcie zbudował świątynię w obecnej siedzibie jej kultu, zwanej Ise.

Wśród świątyń szintoistycznych, zwanych omyia, należy wyróżnić takie, które pozostały nietknięte przez wpływy buddyzmu i takie, które powstały w czasach przewagi wpływów buddystycznych w Japonii. Najprostsze i najskromniejsze stanowią zapewne pozostałości z czasów przedbuddystycznych, zbudowane przez oryginalnych, prawowiernych szintoistów. Do takich należy wspomniana już świątynia w Ise, dalej w Izumo, a w Kioto przybytek zwany hirano. Według tych reguł są wzniesione nie-

które ze świątyń z czasów najnowszych, dla podkreślenia opozycji wobec wpływów buddystycznych. Budowa jest bardzo prosta - przedstawia właściwie najdawniejszą postać japońskiego domu. Wzniesiona jest na palach, z drzewa hinoki. Jest przykryta korą z tegoż drzewa, nie dachówką, jak świątynie buddystów. Świątynie stoją przeważnie w gajach drzew sakaki, otoczone jednym lub kilkoma płotami. Składają się z hali modlitewnej, haiden, gdzie kapłani odprawiają modły, podczas gdy lud stoi na dworze oraz z mieszkania bogów, honden, stale zamkniętego. Nad wejściem wisi dzwonek, którym modliciel zgłasza swoje nadejście. Może też to zgłosić przez klaskanie w dłonie. Wyposażenie wewnętrzne i zewnętrzne jest bardzo skromne i ubogie. Brak ozdób. Nie ma też podobizn bogów, gdyż szintoista wyobraża sobie swojego boga jako niewidzialną postać duchową. Przedmiotami znajdującymi się wewnątrz są: wielki bęben, metalowe lustro, kilka małych drewnianych domków jako mieszkań dla duchów, zygzakowato pocięte zwisające paski białego papieru, mające reprezentować dawne materialne ofiary, podczas gdy dziś ofiarę płaci się w monecie.

Często w pobliżu głównej świątyni znajdują się zabudowania, przeznaczone do przygotowywania codziennych ofiar. Przy większych świątyniach bywają też podia do tańców na pantomimiczne przedstawienia różnych scen mitologicznych. W przedsionku świątyni stoi kamienne naczynie z wodą do obmywania rąk przed nabożeństwem, gdyż woda jako podstawowy element oczyszczający i przebłagalny odgrywa tu ważną rolę. Cała zresztą moralność szintoistyczna skupia się wokół zewnętrznych oczyszczeń.

Ok. połowy VI w. do Japonii wtargnął buddyzm mahayanistyczny, a wraz z nim wspaniały buddystyczny kult, buddystyczna etyka, perspektywa życia po śmierci w raju, będąca przekształceniem przez szkołę Wielkiego Wozu bladego ideału Nirwany. Wszystkie te nowe elementy bardziej odpowiadały ludowi japońskiemu aniżeli prosty, mało angażujący człowieka szintoizm. Toteż większość zwłaszcza prostego ludu przechyliła się na stronę nowej religii, która zespoliła się z kultem i wierzeniami miejscowymi, przejmując popularne w szintoiźmie postacie bo-

gów jako ucieleśnienia Buddhy, nadając im buddystyczne imiona, przebudowując szintoistyczne świątynie według wzorów buddystycznych i wprowadzając do nich buddystyczne zwyczaje i obrzędy. Tylko nieliczne najstarsze świątynie utrzymały się nietknięte przez napływowe inowacje. Od XII do XIII w. buddyzm japoński rozwijał się samodzielnie, doprowadzając do powstania nowych kierunków i ruchów heterodoksyjnych. Okres zlewania się szintoizmu z buddyzmem trwał aż do restytucji władzy cesarskiej w 1868 r. Był to czas całkowitego rozkładu szintoizmu, noszącego wtedy miano ryobu-szinto, szinto o podwójnym obliczu, gdy nawet cesarze japońscy zostawali buddystami, buddystycznymi mnichami, zwali się sługami Buddhy, uważali swoich japońskich bogów za obowiązanych do posłuszeństwa Buddzie i dawali się po śmierci spalić według zwyczaju buddystycznego. Lecz właśnie ten ryobu-szinto dał ludowi japońskiemu to, czego brak stale on odczuwał - głęboką czułość usposobienia, wywodzącą się z buddyzmu i wysoką moralną czystość, wywodzącą się z konfucjanizmu. Było głęboką pomyłką, gdy późniejsi reformatorzy szintoizmu zapomnieli o tym, jakie pozytywne wartości dało narodowi japońskiemu splecenie się jego z buddyzmem i konfucjanizmem, choćby tylko w skromnej postaci czystości serca, stojącej znacznie wyżej, niżeli suchy, zewnętrzny szintoistyczny ceremonializm.

Ok. 1700 r. reformatorowie wszczęli szintoistyczny ruch Fukków - nawrotu do starożytności, w sensie opozycji przeciw uprzywilejowaniu odczuwanych wtedy jako obcych nauk Buddhy czy Konfucjusza. Agitowali też za restytucją cesarstwa, usuniętego na długie czasy w cień przez instytucję szogunatu - rządów wojskowych wpływowego rodu magnackiego. Ten ruch reformatorski, podbudowany naukowo, starał się zbliżyć dawny szintoizm do ludu i rzucił hasło powrotu do czci dawnych bogów oraz cesarzy, uchodzących za potomków bogów. Ruch ten odniósł zwycięstwo dopiero w 1868 r., kiedy obalono wojskowe sfery magnackie i przystąpiono do nowego organizowania życia państwowego oraz religijnego. Ograniczono wpływy buddyzmu, uznano szintoizm za religię państwową, wszakże z położeniem nacisku w niej na cześć

dla przodków, świadomość narodową i lojalność dla domu panującego. Jest oczywiste, że tylko pewne klasy poczuły się pociągnięte do tego religijnie wypłyconego narodowego szintoizmu. Większość prostego ludu garnęła się tym gorliwiej do sekt religijnych, szintoistycznych czy buddystycznych, a nawet do chrześcijaństwa.

Część piąta

RELIGIA ARABSKA I ISLAM

Przed wystąpieniem Mahometa arabska religia ludowa stała na bardzo prymitywnym szczeblu rozwoju. Nieznana jej była idea wielkich, ponadziemskich ogólnych bogów. Natomiast każdy ród czy rodzina miały swoje własne bóstwa, których istota zespalała się z pewnymi określonymi miejscami lub przedmiotami, jak kamienie, drzewa itp. Ogólnie rzecz biorąc, nie były te bóstwa ważnymi czynnikami życia publicznego. Odgrywały pewną rolę tylko w życiu osobistym jednostki względnie rodziny lub rodu. Ich imiona wypowiadano przy zaklęciach, a wspomnienia o nich przekazywano z pokolenia w pokolenie w teoforycznych imionach własnych, często w zupełnie zniekształconej i niezrozumiałej formie. Składano im tradycyjne ofiary z płodów ziemi i bydła. W określonych terminach chętnie odwiedzano sławne miejsca święte i dokonywano tam ceremonii, według tradycyjnych przepisów, ale których znaczenia często już nie rozumiano. W czasie odbywania się takiego zjazdu pielgrzymów z najodleglejszych nieraz stron, w miejscowości uświęconej kultem religijnym panował pokój boży, którego bezwzględnie nie wolno było naruszać, nawet w przypadku zaistnienia między rodami tzw. krwawej zemsty. Ta okoliczność wpływała pomyślnie na powstawanie przy ośrodkach kultowych wielkich targowisk, gdzie dochodziło do wymiany dóbr materialnych i duchowych. Z biegiem czasu szczególnie znanym targowiskiem stała się Mekka, ojczyste miasto Mahometa. Wpłynęła na to i tutejsza świątynia, zwana bajt, tj. dom lub kaaba, tj. kostka,

a to z powodu budowli w kształcie sześcianu, ze sławnym na całą Arabię czarnym kamieniem, wmurowanym w ścianę świątyni, a pochodzącym zapewne z jakiegoś meteoru. Według arabskiego podania kamień ten przynieśli Abrahamowi z raju aniołowie, gdy patriarcha wedle zapatrywań Mekkańczyków przystąpił do budowy Kaaby ziemskiej, zbudowanej ongi przez Adama na wzór Kaaby niebieskiej. Po zdobyciu Mekki Mahomet proklamował Kaabę centralną świątynia islamu i taką pozostała po dzień dzisiejszy. Z dawnej pogańskiej religii Arabów Mahomet przejął, prócz świątyni, wyobrażenia o dżinnach, dobrych i złych duchach-demonach, które w religijnym światopoglądzie islamu odgrywają ważną rolę.

Słowo "islam" oznacza oddanie się, domyślnie woli bożej. Wyznawca islamu, więc człowiek oddający się całkowicie woli bożej, zwie się 'muslim' - stąd muzułmanin. Zasadniczym dogmatem islamu jest krótka teza: Jest tylko jeden Bóg, Allach, a Mahomet jest jego prorokiem. Kto wierzy w owego jedynego Boga i uznaje Mahometa za bożego posłańca, ten w wyniku sądu ostatecznego otrzyma nagrodę w postaci życia w raju, miejscu rozkoszy, gdzie zbawionych czekają najbardziej wyszukane rozkosze i przyjemności. Niewierni zaś zostaną strąceni do piekła - Dżehennam. W porównaniu z żydostwem i chrześcijaństwem jedynym istotnym novum islamu jest nauka, że Mahomet jest bożym prorokiem.

Żadna z religii światowych nie może poszczycić się tak szybkim rozszerzeniem wpływu na bliższe i dalsze kraje, co islam. Żaden z proroków - założycieli religii nie dożył tego, co Mahomet, by jeszcze za życia widzieć u swoich stóp jako wyznawców głoszonej przez siebie religii mieszkańców całego kraju i to tak dużego, jak Arabia. Umierając 8 czerwca 632 roku p.Chr. Mahomet był już panem całej Arabii, zjednoczonej politycznie i religijnie. Jak żadna religia prorocka, nie da się i islam odłączyć od postaci proroka, który tę religię głosił. Początki i doktryna islamu są ściśle związane z życiem Mahometa.

Mahomet urodził się 20 kwietnia 570 r. w Mekce, jako syn Abd Allacha i jego żony Aminy. Ojciec jego należał do rodu Haszima, potomka Kuzaja, który sprzymierzywszy się z możnym rodem mekkańskim, Kurajszytami, wydarł dotychczasowym stróżom Kaaby prawo zawiadywania świątynią i zaopatrywania licznych pielgrzymów w żywność i wodę. Z zarządu świątyni płynęły wielkie korzyści, zwłaszcza dla drugiej linii rodu Kuzaja, domu Abd Szams. Ród Haszima wskutek cechującej wszystkich jego członków rozrzutności rychło popadł w ubóstwo.

Ojciec Mahometa nie był bogaty; umarł jeszcze przed narodzeniem syna. Przyszły prorok wychowywał się tedy w skromnych warunkach. Wkrótce, bo w szóstym roku jego życia zmarła i matka, a na wychowanie przyjął go do siebie dziadek ze strony ojca, Abd al-Muttalib. W dwa lata potem i on umarł, przekazując opiekę nad sierotą swojemu synowi, a stryjowi Mahometa, Abu Talibowi. Ponieważ i ten nie opływał w dostatki, młody Mahomet przyjmował służbę w różnych domach jako pasterz, a potem jako kupiec odbywający podróże handlowe w interesie różnych przedsiębiorców z Mekki.

Licząc 25 lat Mahomet przyjął służbę u bogatej wdowy Chadidży, która po krótkiej z nim znajomości zaproponowała małżeństwo, sama będąc o 15 lat starszą od niego. Poślubił ją i żył z nią w przykładnym małżeństwie, co zjednało mu przydomek Amin - wierny. Z małżeństwa tego narodziło się sześcioro dzieci, dwaj zmarli w dzieciństwie synowie i cztery córki, spośród których tylko jedna, Fatima, była postacią wybitną. Została ona żoną najwierniejszego z pierwszych wyznawców islamu, Alego, późniejszego IV kalifa. Jedynie w jej rodzinie utrzymał się ród Mahometa i tak zresztą tylko do trzeciego pokolenia.

O wewnętrznym życiu proroka z czasów przed publicznym wystąpieniem wiemy niewiele. Sądząc z wpływu, jaki wywierał na ludzi religijnie zainteresowanych, trzeba przyjąć, że był jednostką wybitną, człowiekiem uczciwym, poważnym, rozumnym, ciekawym rzeczy go otaczających. W podróżach handlowych zetknął się z judaizmem i chrześcijaństwem. Głęboko ujęła go idea jednobóstwa, tak mocno podkreślana w judaiźmie i chrześcijaństwie.

Tego ostatniego dobrze jednak nie rozumiał, jeżeli chodzi o pojęcie Boga. Monoteizm był dla niego, jako członka społeczności wyznającej politeizm, czymś zupełnie nowym. Do głębi przejęła go biblijna nauka o sądzie ostatecznym i zmartwychwstaniu oraz proroctwo izraelskie. Bóstwa arabskie, których podobizny - zapewne nieudolnie rzeźbione - były pewnie pomieszczone w świątyni mekkańskiej wydały mu się nicością w porównaniu z tym Bogiem, jakiego czcili chrześcijanie i Żydzi. Oddawanie im czci niebawem poczytał za bluźnierstwo przeciwko jedynemu, prawdziwemu Bogu, którego istnienie wyczuwał, a którego znali już Żydzi i chrześcijanie, 'ludzie Pisma'. Zbrzydził sobie pogaństwo ziomków, miotany tęsknotą za inną, wyższą formą religii, której najbardziej idealnym przedstawicielem był w jego pojmowaniu patriarcha Abraham. Skłonny do kontemplacji uciekał z domu, szukając ciszy na górze Hira w pobliżu Mekki. Tam też przeżył jednej nocy w miesiącu Ramadan 610 r. pierwsze widzenie: stanął przed nim archanioł Gabriel i zawołał do niego: Czytaj! Wskutek odmowy proroka anioł trzykrotnie powtarzał swoje wezwanie i wreszcie tak się odezwał: "Czytaj! W imieniu twojego Pana, który stworzył, stworzył człowieka z upłynionej krwi. Czytaj, gdyż twój Pan jest wszechdobry, on nauczył pisać, nauczył człowieka tego, czego ten nie umiał" (Sura 96,1-5).

Przerażony tym widzeniem pobiegł do domu i zwierzył się Hadidży ze swego przeżycia. Uspokoiła go zapewnieniem, że objawił mu się anioł, a nie demon; poleciła mu czekać na powtórzenie się widzenia. Nie powtórzyło się ono przez 3 lata. Okres ten, zwany w życiu Mahometa Fatra, był najcięższy w jego życiu. Wreszcie wizja się powtórzyła: objawił mu się archanioł Gabriel w chwale niebieskiej. W zdenerwowaniu Mahomet pobiegł do domu i poprosił Hadidżę, by - jak zwykle przy nawiedzających go atakach epileptycznych - nakryła go płaszczem. Leżąc pod przykryciem powtarzał następujące słowa:

"O ty, przykryty swoim płaszczem,
Wstań i ostrzegaj,
A Pana swego uwielbiaj,

A odzienie swoje oczyść,
A unikaj obrzydliwości,
A nie ofiaruj, aby odebrać z nawiązką
A czekaj na Pana swego w cierpliwości"

(Sura 74,1-7)

To objawienie upewniło go w przekonaniu, że jest wybranym wysłańcem bożym i prorokiem, który ma głosić prawdę o jedynym Bogu, którego niegdyś wyznawali Abraham, Mojżesz, prorocy i Jezus, syn Marii. Zrazu zyskał niewielu zwolenników. Uwierzyli w jego posłannictwo tylko najbliżsi - żona, córki, kuzyn Ali, wyzwoleniec Zaid i bogaty kupiec mekkański Abu Bakr, starający się o rękę córki Mahometa, Rukei oraz Usman i kilku niewolników mekkańskich, przeciw krzywdzeniu, których prorok ostro występował, grożąc karami bożymi ich nieludzkim panom.

Początkowo mekkańscy Kurajszyci niewiele troszczyli się o losy nowego ruchu religijnego, jak długo nie szkodził ich interesom, jako opiekunów świątyni Kaaby. Gdy jednak Mahomet zdobywał coraz więcej zwolenników, którzy zaprzestawali pielgrzymek do pogańskiej świątyni, zaczęto proroka prześladować, a jeszcze dotkliwiej jego biednych wyznawców. Tym ostatnim Mahomet doradził, by dla uwolnienia się od prześladowań wywędrowali do Abisynii. Po ich emigracji sytuacja stała się dla proroka gorsza, gdyż Kurajszyci, nie przebierając w środkach, obłożyli klątwą ród Haszima, z którego pochodził Mahomet. Ród ten, według praw staroarabskich, udzielał prorokowi opieki. Klątwa ujemnie wpłynęła na dalszy rozwój ruchu. Na domiar złego w tym czasie zmarła Hadidża i stryj Abu Talib, który choć nie przyjął islamu, jednak wiernie bronił Mahometa przed Kurajszytami. Mahomet szukał schronienia w miasteczku Taif, lecz jego mieszkańcy wypędzili proroka, obrzucając go kamieniami. Poraniony wrócił do Mekki na dalszą poniewierkę i prześladowanie.

Niebawem jednak karta się odmieniła. Mahometowi udało się nawrócić kilku poważnych obywateli miasta Jathrib, w którym znaczne były wpływy żydowskie. Głoszona tam potem nauka Mahometa trafiała na podatny grunt, jako że od Żydów tamtejsi mie-

szkańcy znali ideę monoteistyczną i biblijną nadzieję mesjaniczną. Wkrótce też całe Jathrib wyznawało islam. Kurajszyci z niechęcią śledzili rozwój nauki Mahometa we wrogim mieście i wszelkimi siłami dążyli do zgniecenia jej u siebie. Prześladowania w Mekce nasiliły się do tego stopnia, że Mahomet wraz ze swoimi wyznawcami postanowił opuścić rodzinne miasto i skorzystać z gościnności ofiarowanej w Jathrib. 16 czerwca 622 r. Mahomet uciekł z Mekki do Jathrib, wysławszy uprzednio przodem wszystkich wyznawców. Dzień ten, zwany dniem ucieczki, Hedżra, stanowi początek ery muzułmańskiej i nowy, całkowicie różny od poprzedniego, okres w życiu proroka.

Z lekceważonego i wyśmiewanego dotąd proroka, przywódcy nielicznej grupy religijnej, stał się Mahomet emirem - zwierzchnikiem miasta, którego nazwę zmienił z Jathrib na Medinat en-Nabi, tj. miasto proroka, w skrócie Medina. Sprowadził grupę emigrantów z Abisynii, z Usmanem na czele. Uporządkował sprawy wewnętrzne miasta, wprowadzając nowy ład ustrojowy. Ponieważ emigranci i mekkańscy, i abisyńscy, nie mieli żadnego majątku, ustalił zasadę, że medyńscy muzułmanie - jak ich zwał, ansarowie, tj. pomocnicy - mieli po bratersku podzielić się mieniem z emigrantami - muhadżirami. Kiedy zawiodła misja wobec medyńskich Żydów, pozbawił ich prawa osiedlenia w mieście proroka i skonfiskował ich majątki, które podzielił między wyznawców. Wreszcie postanowił ukarać Mekkańczyków. Na otwartą rozprawę nie mógł się jeszcze poważyć, zaczął więc urządzać wycieczki przeciwko karawanom handlowym ciągnącym do Mekki. Jedna z takich wycieczek zdecydowała o dalszym powodzeniu jego sprawy. Na wieść o wielkiej, bo liczącej 1000 wielbłądów karawanie, zdążającej pod wodzą Abu Sufjana z Syrii do Mekki, Mahomet wyprawił się przeciwko niej. Zająwszy pod Bedr dogodne pozycje napadł na nią, zwyciężywszy towarzyszącą transportowi zbrojną eskortę. Bogaty łup, jaki zagarnął, podzielił między uczestników wycieczki. Była to pierwsza regularna bitwa, jaką w historii stoczyły zastępy proroka. Za nią przyjść miały setki bitew i rzezi, prowadzonych z taką samą zaciekłością.

Bitwa pod Bedr miała wielkie znaczenie dla ugruntowania pozycji proroka w Arabii. Wieść o niej rozeszła się po wszystkich miastach i oazach arabskich, wywołując u jednych uznanie, u drugich wściekłość. Najbardziej zaciekli byli Mekkańczycy. Abu Sufjan, wódz pobitej pod Bedr karawany, niebawem zebrał kilkutysięczną armię i wyprawił się przeciwko Mahometowi. Do zbrojnego starcia doszło pod górą Uhud niedaleko Medyny. Walka zakończyła się klęską wojsk Mahometa, który sam ranny omal nie dostał się do niewoli. Porażka ta podkopała nieco autorytet proroka, ale tylko do czasu następnej wyprawy Mekkan przeciwko Mahometowi, którego Abu Sufjan postanowił pobić w samej Medynie. Prorok obwarował miasto, od którego przeciwnicy odstąpili po nieudanym 40-dniowym oblężeniu, które równało się ich klęsce. Mahometowi pozwoliło to rozszerzyć wpływy tak dalece, że pod presją różnych okoliczności Mekkańczycy zawarli z nim 10-letni rozejm. Jednym z jego warunków było zapewnienie, że w następnym roku Mahomet mógł odbyć pielgrzymkę do Kaaby. W określonym terminie z dwoma tysiącami najwierniejszych wyznawców udał się do Mekki. Ponieważ według umowy Kurajszyci opuścili na ten czas miasto, Mahomet mógł - gdyby chciał - zająć je na stałe. Wkroczył jednak z całą świtą bez broni, co tak ujęło nawet najzajadlejszych wrogów, że dobrowolnie przeszli do jego obozu, jak np. Chalid, zwycięzca spod Uhud, i Amr, późniejszy zdobywca Egiptu dla islamu - dwaj najwybitniejsi wodzowie muzułmańscy tego okresu.

Po tym sukcesie moralnym w samej Arabii Mahomet postanowił wystąpić także poza granicami swej ojczyzny jako prorok - władca, któremu należy się zwierzchnictwo, teraz już nad światem. Wysłał poselstwa do cesarza bizantyjskiego, króla perskiego i negusa abisyńskiego z żądaniem uznania go za proroka, przyjęcia islamu jako najwyższej religii i poddania mu się ich władców. Gdy tych żądań nie potraktowano serio, wysłał wojsko pod wodzą swego przybranego syna Zaida przeciw Grekom, aż do Zajordania w Palestynie. Zaid został pokonany i zginął, a jego armia poszła w rozsypkę.

Wreszcie Mahomet mógł wyciągnąć rękę po miasto, na którego zdobyciu i posiadaniu ze względów prestiżowych najbardziej mu zależało - po Mekkę. Wykorzystując drobne uchybienie warunkom rozejmu wyprawił się z 10-tysięczną armią przeciwko rodzinnemu miastu. Zdobył je w miesiącu Ramadan roku 630, bez najmniejszego oporu. Pierwszym jego czynem w zdobytym mieście było oczyszczenie Kaaby z posążków bóstw i proklamowanie jej centrum religijnym, do którego odtąd nie wolno było wstąpić żadnemu poganinowi. Dla pozyskania mieszkańców ogłosił ogólną amnestię, co zyskało mu powszechną przychylność, a wszyscy Mekkańczycy przyjęli jego religię. W następnym roku Mahometa jako swego proroka uznały wszystkie plemiona arabskie - wtedy ostatecznie skończyło się pogaństwo w tym wielkim kraju. Chrześcijanie i Żydzi mogli pozostać przy swojej religii pod warunkiem złożenia żądanego przez proroka okupu. Aby uwolnić się od tego obowiązku, chrześcijanie przyjmowali islam, zaś Żydzi, naciskani już po śmierci Mahometa przez kalifa Umara, prawie wszyscy wywędrowali z Arabii.

Swoją ostatnią pielgrzymkę do Mekki Mahomet odbył w marcu 632 r. Przed 40-tysięcznym tłumem wiernych wygłosił ze szczytu góry Arfat pod Mekką mowę pożegnalną, zakończoną słowami: "Dzisiaj wypełniłem dla was moją religię i dokonałem miary mojej przychylności dla was. Moją wolą jest, aby islam był waszą religią --- Spełniłem swoje posłannictwo. Pozostawiam wam księgę bożą (Koran) i wyraźne przykazania. Jeśli je będziecie zachowywać, nigdy nie zbłądzicie ---".

Powróciwszy do Medyny przygotowywał wielką wyprawę przeciw Cesarstwu Bizantyjskiemu, jednak sam już jej nie przewodził, gdyż ciężko zachorował. Raz jeszcze tylko podniósł się z łoża niemocy, aby wziąć udział w modlitwie, którą w medyńskim meczecie odprawiał w jego zastępstwie Abu Bakr. Niespodziewanie zjawił się tam przed wiernymi i z oczyma iskrzącymi się od gorączki wygłosił ostatnie krótkie przemówienie. W kilka godzin później zmarł około południa 8 czerwca 632 r., licząc 62 lata. Pochowany został w meczecie w Medynie, gdzie obok jego grobu stoją groby dwu pierwszych kalifów - Abu Bakra i Umara. Zrea-

lizowali oni plany proroka zawojowania dla islamu przynajmniej Azji południowo-zachodniej.

Islam zna pięć naczelnych obowiązków religijnych - arkana (ad-din), jakie powinni spełniać jego wyznawcy:

1) szahada - wyznanie, że nie ma Boga oprócz Allacha, a Mahomet jest jego Prorokiem: La ilaha illa-Llah, wa-Muhammad rasul-Llah. Wyznanie to jest co dzień głoszone przez muezinów z wieżyc - minaretów;
2) salat - modlitwa, przedsiębrana po obmyciu (w razie braku wody otarciu rąk nawet piaskiem) w określonych porach dnia pięć razy dziennie, z twarzą zwróconą ku Mekce ('kibla'). Jeszcze przez pewien czas za życia Mahometa, gdy przebywał on w Medynie, kibla miała kierunek w stronę Jerozolimy. Mahomet spodziewał się przez to zjednać sobie Żydów. Gdy ci nie przyjęli jego nauki, prorok ustalił kierunek kibli w stronę Mekki. Modlitwa składa się z szeregu formułek, wyjątków z Koranu - zwłaszcza z Sury 1 i z pokłonów. 1 Sura, stanowiąca jakby odpowiednik chrześcijańskiego Ojcze nasz brzmi:

"W imię Allacha
miłosiernego i miłościwego!
Chwała Allachowi, Panu światów,
Miłosiernemu, miłościwemu,
Królowi dnia sądu.
Tobie służymy i do ciebie wołamy o pomoc,
Wiedź nas prawą drogą,
Drogą tych, którym jesteś łaskawy,
Nie tych, na których się gniewasz, i nie błądzących"
(Sura 1,1-7);

3) saum - post w miesiącu Ramadan, codziennie od wschodu do zachodu słońca;
4) zakat - jałmużna w wysokości $^{1}/_{40}$ części majątku lub rocznego dochodu, pojmowana jako podatek na rzecz wspólnoty wierzących;
5) hadż - pielgrzymka do centralnej świątyni islamu - Kaaby

w Mekce, w miesiącu Zul-Hiddża, którą winien przynajmniej raz w życiu odbyć każdy muzułmanin. Zyskuje wtedy tytuł Hadżi.

Prócz tych pięciu naczelnych obowiązków istnieje szereg przepisów ceremonialnych, jak choćby przepis o wystrzeganiu się pewnych potraw i napojów - np. wieprzowiny i wina, dalej zakaz gry hazardowej, nakaz gościnności wobec obcych i wędrowców, obowiązek łagodnego traktowania służby i podwładnych, obowiązek brania udziału w świętej wojnie itd.

Pojęcie Boga i stosunek człowieka do Boga określone są w jednym z najbardziej charakterystycznych wersetów Koranu (Sura 19,14): "Nikt w niebie i na ziemi nie śmie inaczej zbliżać się do Miłosiernego, tylko jako niewolnik". W tym zdaniu mieści się cały islam, oparty na wyobrażeniu, że Bóg jest w stosunku do człowieka nieograniczonym władcą i Panem, człowiek zaś nie może sobie przypisywać przed Bogiem innej roli, jak tylko rolę sługi, a i to najniższego - niewolnika. Stosunek wzajemny między panem a niewolnikiem nacechowany jest jednym uczuciem - lęku i drżenia. W sercu muzułmanina nie ma miejsca na radość w Bogu, miłość i zaufanie do niego. Ten moment czyni go czymś obcym i dalekim każdemu chrześcijaninowi, wyznawcy religii, w której jest się bożym dzieckiem w wierze i miłości (por. Mat. 5,9; Rzym. 8,14-15).

Ten jedyny, wieczny Bóg i Pan, ponadświatowy, stwórca i rządca świata, otoczony jest niezliczoną liczbą aniołów, którzy go czczą i są wykonawcami jego woli. Aniołowie, stworzeni ze światła, są bez grzechu i bez cielesnych potrzeb. Wśród nich wyróżniają się czterej archaniołowie: Gabriel, czyli Duch święty, który partiami objawił Mahometowi Koran, Michał, anioł stróż, Israfil, trębacz w dniu sądu ostatecznego i Asrael, anioł śmierci, którą Mahomet określił charakterystycznie w Surze 15,99 jako "pewność". Namiestnikiem piekła - Dżehennam jest Malik - król (biblijny Moloch); odźwiernym przy bramie rajskiej jest Ridwan. Przy każdym człowieku stoją dwaj aniołowie, jeden po prawicy, drugi po lewicy i skrupulatnie zapisują każdy jego czyn w księdze, która będzie odczytana

w dniu sądu ostatecznego. Diabeł - Iblis, Szejtan, pierwotnie był także aniołem, lecz został wygnany z raju, ponieważ nie chciał się na rozkaz boży pokłonić Adamowi, pierwszemu człowiekowi. Stąd w Koranie często nazywany jest "ukamionowanym", jako ten, który został wygnany z raju kamieniami.

Na niższym szczeblu od aniołów stoją dżinny, stworzone z ognia, wyposażone wprawdzie w siły nadnaturalne, jednak na równi z człowiekiem podległe potrzebom cielesnym i jak człowiek śmiertelne. Dzielą się na dżinny dobre i złe, wierzące i niewierzące. Złe dżinny pragną czasami wedrzeć się do nieba i podsłuchać tam plany Allacha, jednak aniołowie odpędzają je, ciskając odłamkami gwiazd i całkowicie je spalając.

Pod aniołami i dżinnami stoi człowiek jako najwyższy twór boży. Wyższości tej dał wyraz sam Bóg, po stworzeniu człowieka Adama każąc wszystkim aniołom mu się pokłonić, co też wszystkie, prócz wygnanego potem Iblisa, uczyniły. Islam nie zna chrześcijańskiej nauki o grzechu pierworodnym wskutek Adamowego upadku w grzech, zna natomiast pojęcie poszczególnego grzechu, popełnianego przez człowieka z powodu jego natury, ciągnącej go do grzechu.

Formą objawienia bożego są jego wzniosłe dzieła w przyrodzie i w świecie w ogóle. W Koranie znajdujemy wiele słów podziwu nad wspaniałością dzieł bożych, których obserwacja może doprowadzić człowieka do wiary w Boga, stwórcę i rządcę świata. Ponieważ jednak człowieka ciągle bałamuci szatan, odwodzący go od wiary na manowce niewiedzy, niewiary i złości, Bóg zsyłał na świat swoich proroków, których szereg otwiera już pierwszy człowiek Adam. Historie prorockie opowiadane w Koranie przez Mahometa są w większości przypadków tak pogmatwane i nie dające się uzgodnić z tekstem biblijnym, że trudno przyjąć jego znajomość Biblii w oryginale. Są to następujące historie: Adama, Abla (lecz bez imienia), Henocha zwanego Idrisem, Abrahama, Lota, Izaaka, Ismaela, Józefa i jego braci, Mojżesza, Aarona, Dawida, Salomona, Jonasza, Joba, Eliasza, Elizeusza, Zachariasza - ojca Jana Chrzciciela i samego Jana Chrzciciela, Marii i Jezusa, syna Marii.

Ostatnim i najdoskonalszym z proroków jest Mahomet, pieczęć proroków - chatamu-nnabijjina, który potwierdza i kończy wszystkie dotychczasowe objawienia. Przyjście jego było już zapowiedziane w świętych księgach żydów i chrześcijan, lecz te zostały sfałszowane. Jest on zwyczajnym śmiertelnikiem, podległym grzechowi. W odróżnieniu od Jezusa, który - jak mówi Mahomet - był wyposażony w wyraźne znaki, cuda i Ducha, Mahomet jest wyposażony tylko w wiersze i sury Koranu, księgi świętej, którą ma ogłaszać światu, a przez to ostrzegać i zwiastować radość. Trzeba zaznaczyć, że Koran jest jedyną tego typu księgą, która pochodzi od jednego autora, tj. Mahometa, w odróżnieniu choćby od Starego czy Nowego Testamentu, które są dziełami wielu autorów, redaktorów i kompilatorów.

Koran, z rodzajnikiem al-Koran, to znaczy 'czytanka', składa się ze 114 sur, tj. pieśni, powstałych w ciągu 22 lat prorockiej działalności Mahometa (610-632). Część sur powstała w Mekce przed Hedżrą, część w Medynie. Sury mekkańskie łatwo dają się odróżnić od medyńskich przez to, że są to wysoce poetyckie rapsodie, wyraz jakby wybuchowej, głębokiej religijności. Sury medyńskie, pisane trzeźwą prozą, noszą na sobie znamię pochodzenia od człowieka, który już stoi u steru władzy i któremu zależy na ułożeniu stosunków prawnych. Na granicy między jednymi a drugimi stoją sury pełne opisów wspaniałych rozkoszy rajskich lub mąk piekielnych, wojowniczych wypadów na Kurajszytów i budujących opowiadań, osnutych na tle życia i działalności postaci biblijnych.

Z powyższego wynika, że można mówić o pewnych cechach wspólnych między chrześcijaństwem a islamem. Oczywiście na islamie ciąży wschodnie, azjatyckie pochodzenie i tło, na jakim powstał i wyrósł, wreszcie indywidualność jego twórcy - Mahometa, niemniej tkwi w nim szereg momentów uniwersalistycznych. Zaliczyć tu trzeba m.in. monoteizm, pojęcie objawienia i związanego z nim pisma świętego, pojęcia wiary, modlitwy, obowiązek miłości bliźniego i bardzo wyraźna eschatologia. To sprawia, że islam zalicza się do religii światowych.

Od samego początku działalności Mahomet pojmował Boga jako osobowość o niezwykłej mocy, najpotężniejszą istotę spośród

wszystkiego, co istnieje, którego ludzie mają uważać za swojego pana - Rabb. Ponieważ jednak panem, zwłaszcza na Wschodzie, może być i człowiek, dlatego dla określenia Boga jako Pana dodaje Mahomet szereg innych określeń, które mają wskazywać na jedyność owego Pana: np. Wielki, Najwyższy, Najsławniejszy, Pan świata (sol. wieków). Istotę jego jako Boga określa starosemicki pierwiastek słowny Ilah, do którego Mahomet dla podkreślenia wyłączności tego Boga dodał rodzajnik "Al", z czego powstała zbitka "Al-Ilah" - Allach, więc ten Bóg - najwyższy, jedyny Bóg.

Niebawem jednak Mahomet zaczął odczuwać, że Bóg, którego określają tylko takie wyrażenia jak Rabb, Allach, nie może być bliski człowiekowi. Zaczął więc pod wpływem chrześcijańskiej nauki o łasce bożej przypisywać i swojemu Bogu przymioty i własności delikatniejsze. W słowniotwie arabskim znalazł słowo "rahma" - miłosierdzie, łaska, które złączył z istotą bożą. Przez to wprowadził do pojęcia Boga ton nieco łagodniejszy - Allach jest Bogiem miłosierdzia i łaski, jest miłosierny i łaskawy - ar-Rahman i ar-Rahim. Stąd powstało potrójne określenie Boga: Allachu Rrahmanu Rrahimu. Każde poczynanie wyznawcy takiego Boga jest przedsiębrane "w imieniu Boga miłosiernego i miłościwego" - bismillachi-rrahmani-rrahimi. Tymi słowami rozpoczynają się wszystkie sury Koranu. Nie ma jednak w islamie pojęcia Boga jako Ojca.

Bóg, Pan, jest źródłem wszystkiego, co istnieje, jest stwórcą nieba i ziemi, gwiazd i całej przyrody z człowiekiem na czele. Ten problem Mahomet obszernie omawia w Koranie, traktując całe dzieło stworzenia jako dokonane ze względu na człowieka. Porządek stworzenia jest prawie taki sam, jak w wersji biblijnej.

Człowiek jest tworem bożym, składa się z ciała i duszy, przy czym dusza jest mocą czynną życia, ciało zaś narzędziem duszy. Ciało i dusza tworzą jedność, całość, tak jednakże, iż mogą być łatwo rozdzielone, nie tylko w śmierci, ale i we śnie. Sen bowiem jest krótką śmiercią aż do zbudzenia się - śmierć jest zaś długim snem, aż do zmartwychwstania.

Człowiek jest skłonny zarówno do dobra, jak i do zła. W pierwszym człowieku pociąg do zła był całkowicie ukryty. Szatan rozbudził go przez pokusy i odtąd stale rozbudza w potomstwie Adama. Znaczenie pierwszego upadku w grzech jest według Mahometa następujące: Adam na krótki czas utracił łaskę bożą, ale znowu ją odzyskał, tracąc jedynie na zawsze prawo pobytu w raju. Dla potomków Adama skutkiem pierwszego upadku w grzechu jest tylko utrata raju - pojęcie grzechu pierworodnego nie było znane Mahometowi. W surze 53,39 nn. nawet z nim polemizował: "Żaden objuczony nie nosi cudzych ciężarów", a więc nie należy żadnej duszy poczytać za grzech tego, czego nie zawiniła.

Z wzniosłością Boga byłoby niezgodne, aby osobiście miał wkraczać w życie ludzkie przez teofanie, dlatego, gdy Bóg zamierza objawić swoją wolę, czyni to przez pośrednictwo. Jego głównymi czynnikami są Koran względnie Kitab ('czytanka' wzgl. 'pisanka') oraz wyposażony w Kitab czy Koran człowiek, tj. boży posłaniec, prorok. Ma on objawienie przejęte od Boga głosić w kazaniu - tazkira. Oryginał ziemskiego Koranu znajduje się w niebie u Boga. Gdy ma być objawiony człowiekowi, aniołowie w niebie sporządzają odpis, z którym w wizji zaznajamia się prorok. Objawiającym jest archanioł Gabriel czyli Duch święty.

W ten sposób w ciągu wieków Bóg wielokrotnie zsyłał Kitab i powierzał różnym ludziom, którzy po przyjęciu Księgi stawali się posłańcami bożymi. Ich zadaniem było uświadomienie otoczenia o moralnym zepsuciu, w jakim żyło i zapowiadanie kary dla zatwardziałych, a nagrody dla wierzących. Prorok pozostaje i po powołaniu tylko człowiekiem, nawet ze skłonnością do złego i do grzechu. Z pojęciem proroctwa nie jest koniecznie związane wyposażenie w moc cudotwórczą, choć byli prorocy, którzy dokonywali wielkich cudów, np. Jezus syn Marii.

Mahomet uważał więc siebie za dziedzica chlubnych tradycji proroków biblijnych i ich objawienia, swoją religię za religię objawioną i to nawet w tym sensie, że islam jest dokończeniem objawienia.

Wedle Mahometa są dwa przejawy życia religijnego - zewnętrzny i wewnętrzny, wiara i modlitwa; jeden jest natomiast owoc należytego stosunku do Boga - miłość w odniesieniu do bliźnich. W tym punkcie istnieje szereg styczności między chrześcijaństwem i islamem.

Wiarę Mahomet łączył, podobnie jak nowotestamentowy List Jakuba, z dobrymi uczynkami. Przez wiarę rozumiał siłę religijnego usposobienia, pozytywne ustosunkowanie do prawd religijnych, objawionych przez Boga prorokowi i podanych przezeń wiernym. Jest to więc pewien akt woli wobec przyswojenia sobie prawd objawionych. Z takim pojęciem wiary łączy się element religijnego posłuszeństwa względem Boga i jego proroka.

Modlitwa jest według Mahometa istotą służby bożej. Od człowieka jako swojego tworu - a więc i sługi - Bóg wymaga zewnętrznego znaku tej służby. Jest nim właśnie modlitwa, która też polega na szeregu form przejętych z ceremoniału, jaki na Wschodzie musiał stosować sługa - niewolnik w stosunku do swojego pana. Co do formy zewnętrznej, modlitwa polega na staniu, schylaniu się, klęczeniu, padaniu na twarz, przy czym twarz ma być zwrócona w stronę Mekki, jeżeli zaś chodzi o treść wewnętrzną, polega ona na uwielbianiu i wspominaniu dobrodziejstw bożych i wzniosłości Boga. Modlitwy, jakie podaje Koran, mają w sobie mało tonu indywidualnego. Pochodzi to zapewne stąd, że zasadniczo powstały jako modlitwy wymawiane przez przewodniczącego nabożeństwu przed zgromadzoną społecznością, a nie jako ciche rozmowy wierzącego z Bogiem. W jednym tylko miejscu Koran wypowiada myśl o modlitwie godną i naszej uwagi: "Modlitwa wstrzymuje od rzeczy haniebnych i zakazanych" (Sura 29,44).

Miłość, która w chrześcijaństwie jest naczelną podstawą stosunku między wszystkimi ludźmi jako dziećmi jednego Boga, proklamuje i Mahomet jako obowiązek człowieka, ale tylko w odniesieniu do tych, którzy czy to z natury, czy na skutek jakiegoś upośledzenia społecznego, mają prawo do szczególnych względów. Chodzi przede wszystkim o rodzinę, rodziców, współwyznawców, współplemieńców i wszelkiego rodzaju potrzebujących - wdowy, sieroty, sługi, wędrowców, żebraków. Dawanie jałmużny na-

leży do arkan - podstawowych pięciu obowiązków muzułmanina. Nowotestamentowe pojęcie bliźniego, jak je przedstawia Jezus w przypowieści o miłosierdnym Samarytaninie i nakaz miłości nawet nieprzyjaciela, są Koranowi obce.

Eschatologia stanowi jedną z najstarszych części składowych nauki Mahometa. Na czoło wybijają się cztery elementy - zmartwychwstanie, sąd ostateczny, raj i piekło. Z wielką siłą przekonania Mahomet walczył o nieśmiertelność duszy ludzkiej i wiążące się z tym sprawy zmartwychwstania, sądu, nagrody i kary. Jest o tym mowa w wielu surach. Obrazy przyszłości eschatologicznej malowane są bardzo jaskrawymi barwami, prawdziwie po semicku i na sposób wschodni - stąd też przyjmuje się powszechnie, że islam pojmuje zbawienie jako coś zmysłowego. W każdym jednak razie siła, z jaką Mahomet zapowiadał sąd, zbawienie i potępienie oraz zwiastował zmartwychwstanie w niczym nie jest mniejsza od siły, z jaką to samo głosili swoim ziomkom prorocy starotestamentowi lub apostoł Paweł, który prawdę zmartwychwstania dowodził przed Koryntianami. Toteż ta część nauki Mahometa ma najwięcej punktów styczności z chrześcijaństwem.

Mahomet odczuwał, że to co głosił, nie jest zupełną nowością na świecie. Orientował się na tyle w religiach istniejących i wyznawanych przez wielkie i poważne społeczności, by rozumieć, że nie wnosi wiele pierwiastków nowych do skarbnicy prawd religijnych świata. Początkowo uważał się zresztą za posłańca bożego tylko do Arabów, bardzo zobojętniałych religijnie. Jego zamierzeniem było rozbudzić ziomków z tej obojętności czymś, co istotnie miałoby w sobie jakąś moc, budzącą wolę i uczucie. Idea dnia sądu ostatecznego z jej wszystkim konsekwencjami mogła zelektryzować nawet najbardziej zobojętniałych - i nią też błysnął Mahomet przed oczyma Arabów, nawołując do pokuty i nawrócenia: "Nawróćcie się, bo dzień sądu zbliża się - Bóg mi to objawił, jak niegdyś Mojżeszowi i Jezusowi - ja, Mahomet, jestem posłańcem bożym do was, Arabów - przynoszę wam słowo boże w waszym języku - tylko słuchajcie mnie!"

Chrześcijaństwo i judaizm Mahomet pojmował jako narodowe i religijne społeczności. Spełniając swe zbawcze zamiary Bóg objawiał swoją wolę różnym narodom przez ich narodowych proroków. Istniało już więc dotąd - wedle wyobrażeń Mahometa - żydowskie i chrześcijańskie ujęcie Słowa Bożego. Dzięki jego pośrednictwu miało jako kolejne zaistnieć arabskie ujęcie Słowa. W istocie swej te ujęcia są identyczne, różniąc się jedynie pod względem czasu i miejsca. Adam, Abraham, Mojżesz, Jezus, Mahomet - to były najważniejsze etapy bożego planu zbawienia, reprezentowanego w danym czasie przez danego proroka. Każdy z nich był wysłany do jakiegoś narodu, który go nie przyjmował i za tę niewiarę ponosił od razu karę. Prorok jednak gdzie indziej stwarzał sobie zbór wierzących. Zwycięstwo musi czekać każdego proroka u kresu jego działalności, zmierzającej do uzupełnienia i rozwijania wyników działań poprzednika. Z tego też powodu Mahomet w swoim wyobrażeniu nie burzył poprzednich religii, ale je potwierdzał i uzupełniał, przy czym w szeregu tych religii chrześcijaństwo jest ostatnią religią.

Stąd wynikał całkowicie pozytywny stosunek Mahometa do żydowskiego i chrześcijańskiego Pisma świętego jako ziemskiego, widzialnego ujęcia Słowa bożego, którego absolutny oryginał jest w niebie. Trudno jednak przyjąć u Mahometa znajomość Biblii z lektury własnej. W całym Koranie znajdujemy tylko jeden dosłowny cytat z całej Biblii - w surze 21,105 z podaniem źródła (Ps. 37,29): "Napisaliśmy w psalmach --- Sprawiedliwi odziedziczą ziemię". Poza tym można by przytoczyć tylko refleksy z Biblii, a nie dosłownie stamtąd zaczerpnięte idee i nauki. Najbardziej charakterystyczne z nich to:

- napomnienia z Kazania na Górze: Nie troszczcie się, Nie gromadźcie sobie skarbów na ziemi, Jaką miarą mierzycie...,
- z przypowieści ewangelicznych: wielbłąd a ucho igielne, samorzutnie rosnące ziarno, wielka wieczerza, wykluczenie z wesela syna królewskiego, Bóg uczyni sobie z kamieni dzieci Abrahamowe,

- z innych słów nowotestamentowych: "cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał", myśl o grzechu przeciw Duchowi świętemu, "kto sieje ciału, z ciała żyć będzie skażenie", "dobrym za złe odpłacaj".

W Koranie ważną rolę odgrywają historie mężów bożych. Mają one być potwierdzeniem kazania Mahometa, tak jak ci mężowie są świadkami, którzy gromko przemawiają nawet z przeszłości. Są oni wzorami pobożności i mądrości - każdy z nich odebrał księgę Objawienia. Dzięki niej przodują w umiejętnościach, właściwym działaniu itd.

(Odnośne szczegóły zob. moje studium pt. "Pieczęć Proroka - Mahomet", drukowane w Głosie Ewangelickim w 1933 r.)

C z ę ś ć s z ó s t a

RELIGIE DAWNEJ EUROPY

A. STREFA ŚRÓDZIEMNOMORSKA

I. Grecja

a) Uwagi wstępne

Wśród wykształconych Greków panowały dwa różne typy pobożności. One też osiągnęły wielkie znaczenie dla dziejów religii ludów europejskich. Pierwszy, to zapoczątkowany przez eposy Homera, u tragika Sofoklesa doprowadzony może do doskonałości typ religii, który od dawna uchodzi za klasycznie grecki, a według bóstw możemy nazwać olimpijskim. Drugi typ to ascetyczna, ekstatyczna nauka o zbawieniu, która - zapoczątkowana w orfiźmie - żyła dalej w religii Dionizosa (stąd typ zwany dionizyjskim) i w misteriach, a do światowo-historycznego znaczenia doszła dzięki Platonowi i neoplatonizmowi. Żaden jednak z tych typów nie przedstawia religii prostego ludu greckiego; religii ludowej nie wyrażają nawet oficjalne kulty państwowe.

Dzięki wykopaliskom w Mykenach, na Krecie i w Tirynsie posiadamy obecnie sporo materiału do zaznajomienia się z religią w czasie poprzedzającym jeszcze poematy Homera - z religią tzw. kultury kreteńsko-mykeńskiej. Z napisów, posążków znalezionych w ruinach świątyń, z grobów, z drobnych znalezisk, z notatek i wzmianek pomieszczonych w poematach Hezjoda i u innych pisarzy starożytnych po Hezjodzie, z Pauzaniaszowego opi-

su świątyń, obrzędów i mitów z II w., możemy sobie wyrobić pogląd z jednej strony o czci bogów u ludu i ludowych wyobrażeniach o bogach, które mimo niebywałego rozwoju kultury utrzymały się przez całe stulecia, z drugiej strony o kultach oficjalnych, które w okresie pohomeryckim bogaciej się rozwinęły i wykształtowały. Dzięki konserwatyzmowi, jaki cechuje wszystkie obrzędy, te znane nam ze źródeł świadczą o czasach odleglejszych niż te, w których były odprawiane i opisane.

Poematy Homera, ujęte wedle legendy w całość u schyłku VI wieku a.Chr. za Pizystrata, stały się normatywnymi dla wyobrażeń przyszłych pokoleń, a ich religia olimpijska osiągnęła punkt szczytowy w utworach literackich Pindara, Ajschylosa, Sofoklesa. Znamienną cechą tej religii jest pycha i umiar - hybris i sofrosyne. Najważniejszymi bogami tej religii byli Zeus, Posejdon, Atena i Apollo.

Inne bóstwa znane nam z mitologii greckiej, jak Demeter i Dionizos, należą do mistyki, która - jak mistyka w ogóle - nawiązuje do występujących w wierze ludowej bojaźni i lęku przed tajemniczą mocą elementu boskiego. Nawiązują też do zmysłowego pojmowania zjednoczenia z bóstwem, innym, niż w swobodniejszym pojmowaniu życia w arystokratycznym racjonaliźmie religii homerowej. Trzema głównymi czynnikami mistyki greckiej są: misteria, orfizm i religia dionizyjska. Jej główną ideą jest - w przeciwieństwie do lęku przed hybris - zjednoczenie człowieka z bogiem, a nawet ubożyszczenie człowieka i jego zbawienie po śmierci. Swój punkt szczytowy mistyka taka osiąga u Platona, neoplatoników z Plotynem i ich następców w chrześcijaństwie.

Szczególne miejsce w dziejach rozwoju religii greckiej zajmuje Sokrates. Był on krzewicielem pozytywnej religii powołania - moralnego zaufania Bogu. Równolegle do tego rozwoju kroczy krytyka religii.

Wśród typów pobożności i nauk o zbawieniu stoicyzm i epikureizm są dwoma zasadniczo różnymi kierunkami w rozwoju kultury helleńskiej.

Dawniej jednostronnie utożsamiano kształt religii greckiej z obrazem przekazanym w dziełach Homera, Hezjoda i innych poetów. Później wszelkie badania religii skoncentrowano na badaniu kultu i wiary ludu greckiego, co cechuje zwłaszcza współczesnych religiologów.

b) Przyczyny rozwoju religii greckiej

Religia grecka przewyższyła i prześcignęła wszystkie religie ludów czy plemion pokrewnych ludowi greckiemu. Czynnikiem motorycznym było rozbicie terytorium greckiego na małe okręgi, zamieszkałe przez zamknięte grupy, co było korzystne dla dalszego kształtowania i rozwijania się różnorodnych indywidualnych uzdolnień i talentów. Spory wpływ miała też ożywiona komunikacja, przeważnie morska i uprawiany dzięki niej handel. Nadto wchodzi w rachubę wielostronne zetknięcie się z przedstawicielami starszych, bogatych kultur (Lidyjczycy, Persowie) w Azji Mniejszej, a także w Syrii i Egipcie. Wymienione czynniki były uwarunkowane ukształtowaniem kraju. Potwierdziła się więc prawda, że ląd stały zawsze dzieli ludy, a morze je łączy. Zupełnie słusznie jako jedną z przyczyn wysokiego rozwoju kultury greckiej określano właściwość geograficzną kraju - przeważnie kraju wybrzeży i wysp. Należy tylko ostrzec przed jednostronnością, z którą chciałoby się stąd wszystko wyprowadzać. Najważniejszą przyczyną rozwoju kultury jest tedy talent Greków.

W odniesieniu do religii należy podkreślić dwa rysy religijnego ducha greckiego: świeżość i żywość fantazji, ale i zmysł dla umiaru, trzeźwości i harmonii. Pierwszy czynnik pozwalał stworzyć bogaty świat mitów. Skutkiem żywego, osobowego wyobrażania bogów było to, że odrywali się oni coraz bardziej od swego naturalnego podłoża i przez to mogli rozszerzać zakres swej mocy. Miało to także inny jeszcze skutek. Bogom zaczęto przypisywać najrozmaitsze ludzkie słabości, przygody, nawet awantury. Filozof Ksenofanes, a może już i ktoś przed nim, rozpoczął w VI w. nie milknącą od tego czasu krytykę

poddanych słabościom i zbrodniczym instynktom bogów wiary ludowej i poezji greckiej.

Zrównoważenie ducha greckiego uwidacznia się w religii Homera. Ten rys ducha występuje potem w pędzie do jasności i harmonii, jaki zaznacza się w sztuce helleńskiej i w stworzeniu samodzielnej wiedzy, niezależnej od autorytetu tradycji czy kół kapłańskich.

Dla dziejów religii greckiej szczególnie znamienna i ważna jest jedyna w swoim rodzaju zdolność asymilowania i przekształcania elementów obcych. Jako przykład mogą służyć trzy najbardziej wpływowe postacie greckiego panteonu: Apollo, Afrodyta i Dionizos. Wszyscy troje byli pochodzenia obcego: Apollo prawdopodobnie z Azji Mniejszej, Afrodyta z wyuzdanego i zmysłowego kultu Cypru, a Dionizos to orgiastyczny bóg dzikich trackich bakchantek. Apollo zamienił się w uosobienie pełnego światła ducha greckiego, czystości i ładu. Wyuzdane obrzędy kultu Afrodyty nie zostały nigdy przyjęte do oficjalnego państwowego kultu, a wyobrażenia zostały do niepoznania uszlachetnione po grecku. Z dzikiego, barbarzyńskiego szału kultu Dionizosa Grecy stworzyli piękne święta i podniosłe wyobrażenie o społeczności z Bogiem.

O orientalnym pochodzeniu Afrodyty zdają się świadczyć następujące okoliczności. Po pierwsze, jej przydomki, takie jak: niebieska (ourania - jest to zapewne tłumaczenie semickiego 'malkat haszszamaim' - królowa niebios), cypryjska (wskazanie pochodzenia), kyterejska (pochodząca z Kythery, gdzie Fenicjanie wcześnie założyli kolonię celem połowu muszel purpurowych), pochodząca z Eryksu (gdzie było centrum kultu bogini kartagińskiej). Po drugie, Afrodyta nigdzie w całej Helladzie nie miała takiego ośrodka kultu i nie była z żadnym miastem powiązana tak ściśle, jak np. Demeter z Eleusis, Atena z Atenami lub Artemida z Arkadią. Uroczystości korynckie, gdzie już za czasów wojen perskich udział w kulcie Afrodyty brały hetery (nierządnice) z hierodulami (prostytutkami świątynnymi) odczuwane były przez Greków jako coś obcego ich duchowi i obcy obyczaj. Należały raczej do prywatnej przyjemności niż do oficjalnego

kultu. Imiona Afrodyty takie jak Prone (prostytutka) lub Hetaira (hetera) występują dopiero w okresie hellenistycznym. Istniał także czysty i skromny kult Afrodyty. Stała się ona boginią piękna, piękności, wdzięku, wiosny i kwiatów, pokoju w rodzinie i zgody obywatelskiej. Myśl grecka przywiązywała do jej określenia "niebieska" wzniosłe myśli, a poezja i sztuka stworzyły o niej najpiękniejsze obrazy. Jej tytuł kultowy Afrodite Pandemos (czczona przez cały lud, tj. bogini miasta) był przez Greków od czasów Platona fałszywie rozumiany w sensie bogini pospolitego, niskiego popędu erotycznego, w przeciwieństwie do epitetu Ourania, który był pojmowany jako Miłość Niebiańska.

Wpływ orientalnej bogini-matki pokazuje się także u helleńskiej Artemidy, a szczególnie mocno u Artemidy Efeskiej. Artemida była archaiczną, iście grecką boginią prymitywnego życia naturalnego, powiązaną z wodą, drzewami, lasami, polami, dzikimi zwierzętami i roślinami; później także z morzem.Traktowano ją jako pomagającą we wzroście, a także jako pomagającą przy porodzie - nie bez związku z fallicznymi symbolami.Dopiero później, ale w każdym razie już w czasach przed Homerem, wymieniano ją razem z Apollinem - zwłaszcza na Delos - jako jego siostrę. U Homera została wyidealizowana i awansowana na najpiękniejszą z nimf, wstydliwą łowczynię, siostrę Apollina, który zsyła na kobiety łagodną śmierć. Pod imieniem (określeniem) Efeska - wyraźnie odgraniczona od starogreckiej - jest Artemida z Efezu, której kult był bardzo rozpowszechniony w całym świecie greckim. Dobrze znana jest jej podobizna od bardzo dawnych czasów istniejąca w Efezie, przedstawiająca kobietę z wieloma piersiami kobiecymi i dzikimi zwierzętami na ramionach i koło nóg. Z jej kultem i podobiznami miał do czynienia według Dziejów Apostolskich (r. 19) apostoł Paweł. Z pochodzenia Artemida Efeska jest całkowicie niehelleńską postacią bogini. Jończycy, przywędrowawszy na wybrzeże małoazjatyckie zastali już tam jej kult jako rozwinięty od bardzo dawna. Rytuał kultu i skład personelu świątynnego, mianowicie kapłani - eunuchowie i hierodule w przedsionkach (dla celów prostytucji sakralnej) zachowały także i później swój na pół azja-

tycki charakter. Z jej świętami połączono także zwyczaje greckie - np. zawody hippiczne, gimnastyczne i muzyczne. Zachodzi pytanie, czy w surowszym, wymagającym wstrzemięźliwości i czystości charakterze religii efeskiej nie panuje wpływ helleński.

Co do przejmowania obcych kultów, pouczające jest porównanie z Rzymianami. Grecy w tym względzie byli bardziej tolerancyjni. Jednak, gdy oryginalna religia rzymska została całkowicie przytłumiona przez obce, szczególnie greckie, wyobrażenia i obyczaje, duch grecki utrzymał się aż do ostatnich stuleci antyku w stosunkowo czystej postaci. Jest rzeczą znamienną, że jeszcze w czasach chrześcijańskich, w okresie synkretyzmu religijnego, możemy skonstatować, jak stosunkowo nienaruszone pozostały elementy czysto greckie.

c) Religia kultury kreteńsko-mykeńskiej

Zanim jeszcze w XII w. a.Chr. tzw. dorycka wędrówka ludów wyparła Achajów z Peloponezu do Attyki i na wyspy, Kreta była ośrodkiem starej, wysokiej kultury. Nazywana jest ona od mitycznego imienia króla Krety Minosa - minojską albo od nazwy miejsca odkrycia najważniejszych zabytków po niej, Myken - kulturą mykeńską. Znaleziska te pozwalają nam wejrzeć nieco w treść religii panujących w tym czasie z ufortyfikowanych zamków nad kwitnącymi państewkami rodów książęcych i możnowładców.

Zachowały się ołtarze, kaplice, wyobrażenia scen ofiarniczych, różne fetysze i postacie bóstw. Szczególnie często występuje - np. w pałacu w Knossos na Krecie, ale i gdzie indziej - tzw. labrys - dwusieczna siekiera, w Mykenach skojarzona ze słońcem i księżycem. Jak u Hetytów miecz, tak na Krecie i wokół Morza Egejskiego była ta siekiera - jako fetysz - przedmiotem kultu. Bez wątpienia wyobrażała ona także błyskawicę.

Liczne są też statuetki i posążki jakiejś bogini, która całkiem wyraźnie prezentuje się jako bogini urodzajności i płodności, charakterystycznej jako hojnie obdarzająca macierz

życia i wegetacji, której cześć tak szeroko była rozpowszechniona w basenie Morza Śródziemnego. Imienia jej nie da się jednak dziś ustalić. Z pewnością obok niej był czczony bóg męski, zwany Zeusem, którego grób jeszcze w znacznie późniejszych czasach był pokazywany na Krecie.

d) Religia olimpijska u Homera

Rycerskie społeczeństwo, które pozostawiło po sobie wspaniałe i potężne resztki kultury okresu mykeńskiego, kreowało bohaterów, których przygody i dzieje stanowią osnowę i treść wspaniałych utworów Homera. Poeta (względnie poeci - bo przyjmuje się dziś większą liczbę autorów pieśni Iliady i Odysei), który (czy którzy) opisał (opisali) cudnym heksametrem boje kilku władców greckich o Troję i wędrówki tułacze Odysa po jej zdobyciu, żył (czy żyli) w stosunkach, jakie panowały później i były skromniejsze, aniżeli te, o jakich świadczą ruiny mykeńskie i kreteńskie. Poematy oddają raczej i utrwalają obyczaje i poglądy stuleci X, IX, VIII a.Chr.

Bohaterowie Homera składają ofiary, modlą się i są pod władzą bogów, którzy swoją wolę objawiają przez sny, znaki, lot ptaków i grzmoty, i ustawicznie wkraczają w ludzkie stosunki i wszystkie wydarzenia. Panuje przy tym pewna sprawiedliwość - występki są przez bogów karane. Lecz właściwie bogowie sprzyjają swoim ulubieńcom i pilnym czcicielom - dlatego nieraz popadają między sobą w kolizję. Także kary w Hadesie dotykają osobistych wrogów bogów. Prawo pojmowane jest według zwyczajów społeczeństwa wojowników, wśród którego te poematy powstawały. Człowiek, jakim przedstawia go Homer, czuł nad sobą działanie i władanie bogów, a w szczególności rządy Zeusa, przeciwko któremu inni bogowie nic nie mogą zdziałać. Władanie to jest niezrozumiałe i nieodmienne; należy mu się kornie poddać. Bóg może nakłonić człowieka także do złego, bogowie nieraz sprowadzają nań niedolę i nędzę. Mimo chętnych ofiar, jakich nie szczędził Odyseusz, Zeus, syn Kronosa, zepsuł wszystko,co ten sobie mozolnie przygotował. Eumaios, przedstawiciel pobożnoś-

ci wieśniaczej, powiada w Odysei do żebraka: "Bóg daje nam to, a tamtego odmawia, jak się jego sercu podoba - gdyż on włada z mocą". Istotnie, Zeus sam przydziela człowiekowi, znakomitemu czy pospolitemu, według swego upodobania, ich losy i tym nie pozostaje nic innego, jak cierpliwie je znosić.

Obok tej samowoli bogów, nad nią względnie za nią, stoi Moira - moc przeznaczenia. Także wieczni bogowie nic nie wskórają przeciwko niej. U Homera nie jest rozpatrywany stosunek między bogami, zwłaszcza Zeusem, a tymi mocami przeznaczenia - przynajmniej nie jest to odczuwane jako problem. Dopiero później wyrosła z tego kwestia teoretyczna, którą Arystoteles rozstrzygnął w tym sensie, że Zeus zamyka i mieści w sobie przeznaczenie - heimarmene, podczas gdy stoicy pojmowali i wzywali Zeusa i Przeznaczenie jako dwie bliźniacze moce. Natomiast w kulcie Moiry odgrywały rolę znikomą. U Homera i bogowie, i moce przeznaczenia służą do tego, by wyrazić niesamowite i złowrogie podłoże losów człowieka.

Od lękliwego nastawienia religii ludowej i od poddania się zabobonnemu związaniu przez moce nadnaturalne, uwolniły rody bohaterskie swobodniejsze warunki i stosunki życiowe, rycerska odwaga i, uwarunkowana przez zyskanie szerszych horyzontów i wyższej kultury, wolność ducha i myśli. Homerowy świat bogów mało ma zaiste wspólnego z niesamowitymi mocami religii ludowej i z nierozwikłanym partykularyzmem kultów lokalnych. Olimpijczycy Homera są mniej liczni niż bóstwa wiary ludowej, a zwłaszcza są całkowicie zantromorfizowani. Są to plastyczne postacie z wyraźnymi rysami, tylko weselsi i pogodniejsi, szczęśliwsi i potężniejsi niż ludzie; nadto są nieśmiertelni. Podczas gdy pobożność ludowa odczuwa szczególnie potęgę mocy podziemnych, chtonicznych, religia Homera zwraca się do niebian. A chociaż określenie ich Olimpijczykami (od nazwy góry w Tessalii, ich siedziby) zdradza pewien szczególny wpływ tessalski, jednak rzecz wygląda tak, że homerowy krąg bogów jest wspólny wszystkim Grekom. W dziedzinie uproszczenia, uporządkowania i wyrównania proporcji elementów religii greckiej, twórczy czyn poety oznaczał istotny krok.

Bogowie olimpijscy są istotnie tworami ludzkimi. Oto, jak książę czy król w swoim zamczysku Zeus włada na Olimpie, otoczony zazdrosnymi i niezbyt karnymi rycerzami. Ta arystokracja niebieska posiada, podobnie jak arystokracja ziemska, zapędy monarchiczne. Radzie (boule) książąt, jaka gromadzi się dookoła króla, odpowiada zebranie wielkich bogów olimpijskich pod przewodnictwem Zeusa. Podobnie jak wysoka ziemska szlachta, bogowie olimpijscy ucztują codziennie w pałacu swego króla - Zeusa. Zebranie ludowe - agora, ma swoją niebieską paralelę w zwołanym w celu wysłuchania woli króla - Zeusa zebraniu wszystkich istot niebieskich - boskich, o czym nieraz jest mowa w epopejach Homera.

Drugiego tak mocno zantropomorfizowanego grona bogów nie zna historia religii. Olimpijczycy, znacznie bardziej oddaleni od surowych mocy natury niż bóstwa wedyjskie lub germańskie, stają się jednak za bardzo wyblakli, by mogli zaspokoić głębszą namiętność religijną. Stali się za bardzo ludzkimi. Homer opowiada o ich miłostkach, przygodach, ze swobodą, która co prawda mogła odpowiadać czasom wojowników, ale pokoleniom późniejszym, bardziej refleksyjnym, miała zgotować niejeden kryzys, trudność i zgorszenie. Homerowa swoboda przedzierzga się w racjonalistyczną krytykę, gdy np. Hektor powiada: "Bracie, nie troszczę ja się o wyciągające swe skrzydła ptaki", albo gdy poeta sam potępia to, że Achilles z zemsty za śmierć swojego przyjaciela Patroklosa składa bogom w ofierze pojmanych w boju Trojańczyków.

Dystans między religią Homera a religią ludową ukazuje się także w ustępowaniu na ubocze prastarej i wzmagającej się potężnie po Homerze katartyki, tj. całego systemu oczyszczeń oraz w znikomej roli, jaką w niej odgrywali zmarli. Występuje więc u Homera racjonalizm, który godzi w tradycyjne wyobrażenia o egzystencji cieniów zmarłych. Zmarli - jak mówi Homer - chciwie podążają na miejsce, gdzie leje się dla nich krew. Achilles powiada, że wolałby być parobkiem na ziemi, niż księciem w krainie umarłych. Możliwe, że do przezwyciężenia lęku przed duchami i widmami przyczynił się wprowadzony w czasach

Homera zwyczaj spopielania zwłok. "Wielka siła płomieni pożera wszystko: mięso, kości i żyły", powiada Homer.

Również o magii poematy Homera niewiele opowiadają. Że w tym względzie oddziałało raczej wolnomyślicielstwo niż jakaś pogłębiona zbożna cześć dla bogów, tego dowodem zdaje się być naiwny egoizm homerowego nabożeństwa. Nie spotykamy u Homera modlitwy dziękczynnej. Gdy się człowiekowi dobrze powodzi, wtedy nie składa ofiar. Poza wielkimi świętami ofiarniczymi pamięta się o bogach tylko wtedy, gdy jest się w biedzie, albo gdy się ich potrzebuje w tym celu, by zbadać mroki przyszłości. Charakterystyczną jest rzeczą, że potrzeba teodycei, wyjaśnienia zagadki i postulatu sprawiedliwości w działaniu bożym, nie występuje u opisującego czasy rycerskich wojowników Homera, ale u nabożnego, choć prosto jeszcze myślącego Hezjoda, chłopskiego poety beockiego, w VIII w. a.Chr.

e) Panteon grecki: Zeus, Atena, Apollo

Zeus, Atena i Apollo byli najznakomitszymi bóstwami już od czasów Homera. Religijny ideał greckiej wiary w bogów rozwinął się i był połączony z Zeusem i Apollem, a najważniejsze cnoty życia państwowego i obywatelskiego należały do kultu Ateny.

Zeus, potężny bóg nieba i zjawisk atmosferycznych był bogiem wspólnym wszystkich plemion greckich, a w czasach dawniejszych był czczony szczególnie w Dodonie na Krecie. Od kultu uprawianego na szczytach górskich, szczególnie na górze Olimp, nosił sam i nadał swemu najbliższemu otoczeniu przydomek 'Olimpijski'. Stał się nie tylko wszechmocnym stwórcą świata fizycznego, lecz także, przynajmniej od czasów Hezjoda, bogiem moralnego ładu świata. Już u Homera wysoko ponad zwykłym poziomem innych bogów stoi Zeus, którego moc jest nieograniczona, którego prawo przez nic nie jest uszczuplone, którego wola nie jest skrępowana nawet wolą większości. Według Homera jedynie on nie obcuje z ludźmi wprost, a zawsze przez pośredników, posłańców, którymi są Iris (Tęcza) lub Hermes. Gdy Grek wypowiadał słowo theos, bóg, bez jakiegokolwiek imienia, to rozumiał

przez to Zeusa. Ten monarchizm boży zbliżał się coraz bardziej do monoteizmu. U Aischylosa, pierwszego z wielkich tragików greckich (zm. 456 a.Chr.), już dokonało się przypisanie pełni doskonałości i mocy Zeusowi; mówi: "On jest wszystkim, a cóż jest wznioślejszego nad to?" Jego imię znaczy bóstwo w ogóle: "Zeus, kimkolwiek on jest, jeśli mu to miłe, tak być nazwanym, to tym imieniem go wzywamy".

Atena u Homera jest spersonifikowaną metis - rozumem, rozsądkiem, mądrością boskiego ojca, której zawsze się podda, nawet gdy jest mu ona przeciwna. Apollo, którego Zeus miłuje tak bardzo jak ją, jest jego ustami, objawia jego rady i postanowienia, jest synem, który zawsze i we wszystkich sprawach jest z nim jednego zdania. W kulcie i w wierze ludowej mają oni obaj z natury samodzielną egzystencję. Atena, bogini miasta Aten, zdaje się nie pochodzi z rozpatrywania natury, a kultury. Jest ona boginią miasta, boginią społeczności. Możliwe, że pierwotnie oznaczała ona fetysz 'palladien' jakby gwarancję egzystencji, powodzenia i bezpieczeństwa miasta. Bardzo wcześnie występuje w postaci ludzkiej z wyciągniętą włócznią i podniesioną tarczą. Dziewicza Atena, której kult nigdy nie był połączony ani z nieczystymi obrzędami, ani z mistyczną głębią i uwewnętrznieniem, broni jak wojownik całości państwa. Jeszcze ważniejsza jest jej rola i działalność w wewnętrznym życiu miasta, życiu państwowym, jako strzegącej cnót obywatelskich. Największą sławę zyskała bogini Aten później, jako opiekunka rzemiosła i sztuki; jako taka była uważana za boską małżonkę kowala bogów - Hefajstosa.

Bardziej skierowana do wewnątrz i głębsza religijność rozwinęła się w kulcie Apolla. Bóg ten, może najwszechstronniejszy z całego greckiego panteonu, jako reprezentant umiaru i świetlanej harmonii, stał się ucieleśnieniem, uosobieniem ducha greckiego. Pierwotnie - i z pochodzenia - był bogiem leczącym choroby i usuwającym nieczystość, która była pojmowana także jako zaraza, zakażenie. Ten pierwotny jego charakter utrzymał się w imieniu: 'Płoszący' (odpędzający), która to for-

ma jest starsza niż Apollon. Zwany jest też 'Odwracającym nieszczęścia', Aleksikakos, lub 'Czyszczącym', Foibos; także ekspiatorem, 'Odkupicielem' - Soter. Chroni żniwa przed szkodą. Jako bóg czystości Apollo uszlachetnił i pogłębił moralność. Nawet Sokrates czuł się z nim szczególnie związany (wykonanie wyroku zostało odroczone na skutek świąt apollińskich). Głównym centrum kultu Apolla były Delfy. Stara grecka opowieść głosi, że gdy najznakomitsze rody ateńskie ściągnęły na siebie winę przelewu krwi, Solon sprowadził z Krety jasnowidza Epimendidesa, człowieka o imponującym charakterze, który w imieniu Apollina dokonał oczyszczenia i pojednania. Dzięki swemu wpływowi uczynił Apollina bogiem ludowym. Jest to jeden z rysów wskazujących na obce pochodzenie Apolla w Grecji.

Inne postacie boskie skupiające się wokół powyższych to przede wszystkim Hera, połączona z Zeusem jako małżonka, bogini kobiet i małżeństwa. Jej zaślubiny z Zeusem, hieros gamos, powiązane ze starodawnymi obrzędami urodzajności, uchodziły za niebieski prawzór zaślubin u ludzi. Hermes - bóg chyżości, szybkości, herold i posłaniec bogów, przewodnik cieniów zmarłych, jest także opiekunem handlu i wymowy. Te przymioty i własności wynikają z jego pierwotnego charakteru jako boga dróg, a mity o nim, np. o kradzieży krów Apollina, zabiciu Argosa, walce ze Stentorem itd. były pierwotnie powiązane z życiem pasterskim. Falliczne podobizny tego boga wskazują, że był także pojęty w związku z urodzajnością.

Posejdon, najlepiej znany jako bóg morza, jest prawdopodobnie bóstwem greckim. Trudno wyśledzić pochodzenie różnych jego przymiotów i własności oraz jego powiązanie z pewnymi zjawiskami. Jego świętym zwierzęciem był koń. Na ogół w wierze ludowej jest on bogiem sił ziemi; jego interwencji przypisuje się trzęsienia ziemi i urodzajność,i jako taki jest powiązany z boginią Demeter.

f) Kult. Kapłani

To, co słyszał Herodot od kapłanek w Dodonie, że Pelazgowie, przedhelleńscy mieszkańcy Grecji, składali bogom (bez

imion) ofiary, lecz nie mieli żadnych obrazów, posągów ani świątyń, nie stanowi wyjątku na wcześniejszym szczeblu rozwoju religijnego. Miejscami kultu były święte gaje, jak np. w Dodonie, pagórki czy szczyty górskie. Wyobrażenie, że świętych czynności kultowych nie powinny zakrywać przed oczyma bogów żadne dachy czy zabudowania, utrzymało się u Greków, jak i u innych ludów, w zwyczajach z życia sądowego. Obie epopeje Homera, obejmujące razem 48 ksiąg, wspominają tylko 3 razy świątynię, a jeden raz posąg bogini - siedzącej Ateny w Ilionie. Wykopaliska natomiast wykazują stosunkowo dużą liczbę takich posągów, ale z czasów wcześniejszych od Homera. Były natomiast za jego czasów czczone fetysze, święte kamienie, meteory, słupy, zbroje itp. Najstarsze hermy, tj. pale zakończone głową ludzką, przedstawiają prototypy późniejszych posągów bogów.

W okresie pohomerowym niezwykle rozwinęła się budowa świątyń, a w ślad za nią rzeźba religijna. Stało się to podstawą wielkiej sławy Greków jako ludu artystów - rzeźbiarzy, którzy zwłaszcza w Atenach stworzyli prawdziwy ośrodek sztuki. Sztuki plastyczne pozostawały w Atenach w najściślejszym związku z boginią - opiekunką miasta, Ateną, która sama zwana była artystką - Ergane i służyły w szczególności celom kultowym w kulcie jej i jej ojca - Zeusa. Najgenialniejszy z mistrzów, Fidiasz, działał głównie w czasach Kymona i Peryklesa w V r. a.Chr. Lud natomiast z zabobonną czcią hołdował prostym i bez znawstwa ciosanym drewnianym 'świątkom', przechowywanym z pietyzmem wewnątrz świątyń. Rzecz znamienna, właśnie z tymi prymitywnymi figurami związana była wiara ludu w cudowne ich działanie i w szczególną ich świętość. Natomiast u ludzi wykształconych arcydzieła sztuki rzeźbiarskiej, jakie stworzył Fidiasz i inni, nie były wprawdzie elementem uwielbienia, ale ofiarą dla bogów, zdolną wyrobić i rozbudzić wyższe wyobrażenie o bogach. Dotyczy to zwłaszcza dwóch największych arcydzieł Fidiaszowych - dziewiczej Ateny z Parthenonu (jej świątyni na Akropolu ateńskim) i posągu Zeusa w Olimpii. Należy wszakże pamiętać, że najbujniejszy okres rozwoju sztuki reli-

gijnej niekoniecznie oznacza siłę życia religijnego, a często świadczy raczej o upadku i zaniku życia religijnego, albo o sztucznym jego odrodzeniu.

Ofiary w Grecji były bezkrwawe i krwawe, a w ogólności były przeznaczone do spożycia przez bogów w całości, bądź na spółkę z ucztującymi ofiarnikami. Można je więc podzielić na połączone z ucztą ofiarną, tzw. hiera i całopalne względnie oddawane mocom boskim. Do tych ostatnich należały ofiary składane bóstwom chtonicznym i zmarłym. Ofiary te zachowywały charakter raczej ponury. Szczególne miejsce zajmują tzw. obrzędy ekspiacyjne i pokutne, przedsiębrane w święta zwane Thargelia, w połączeniu, albo i bez niego, z bogiem ekspiacji kat exochen - Apollinem. Nie były one ofiarami w sensie właściwym - mianowicie po mieście oprowadzano wśród biczowania tzw. farmakosa, tj. leczącego - ekspiatora, jak gdyby kozła ofiarnego, by w czasie tej procesji wchłonął w siebie całą winę wszystkich mieszkańców, a potem zabijano go, bądź też wyprowadzano z miasta i wypędzano (to samo spotykamy w Starym Testamencie). Ofiary, zwłaszcza składane bóstwom podziemnym, służyły jako pokuta i ekspiacja. W czasach dawniejszych występowały tutaj ofiary ludzkie i w niektórych okolicach, zwłaszcza odleglejszych od centrów kultury, np. w Likyonii w Arkadii, utrzymały się one aż do czasów cesarskich w państwie rzymskim. Do wielkich, regularnych, dla uprzyjemnienia życia lubiącego rozrywki ludu coraz liczniejszych świąt ofiarnych, dołączano chętnie różne gry, igrzyska, zabawy, zawody. Wkrótce w świadomości ludu zajęły one główne miejsce. Od VIII w. a.Chr. niektóre z tych świąt nabrały bardzo ważnego, ogólnokulturalnego znaczenia. I tak np. przede wszystkim powtarzające się co cztery, a potem co dwa lata igrzyska olimpijskie, których zwycięzców wielbią niektóre z ód Pindara, dalej święta w Delfach połączone z igrzyskami ku czci Apollina, tzw. święta i igrzyska pityjskie. W Koryncie obchodzono święta istmijskie z igrzyskami ku czci Posejdona, boga morza (pozostałością po tych jest nasz karnawał, od currus navalis - biegu łodzi); istotne były też święta i igrzyska w Memea. Także w czasie największych, powtarza-

jących się co cztery lata świąt ateńskich, tzw. Panathenajów (tj. święta wszystkich Ateńczyków), kilka dni wypełniały zawody tzw. muzyczne - tj. poświęcone sztukom pozostającym pod opieką Muz. W szóstym dniu obchodów wspaniała procesja na Akropol przynosiła do ołtarza Ateny ofiarę połączoną z ucztą dla całego miasta, a bogini ofiarowywano nową szatę, cudownie tkane, kosztowne peplos. Recytacja poematów Homera podczas tych uroczystości przez rapsodów - śpiewaków została wprowadzona, jak twierdzi Platon, przez tyrana Pizystrata względnie jego syna Hiparchosa (zm. 514 a.Chr.).

W najstarszych czasach kult był wykonywany przez królów--kapłanów, np. Minosa na Krecie. Pamiątką po tej instytucji był w Atenach urząd tzw. archon basileus, archonta króla, który miał ustawicznie czuwać nad wszystkim, co należało do zakresu religii. W Sparcie, gdzie był ustrój monarchiczny, ofiarował sam król w imieniu państwa i ludu. Niektóre kulty, jak np. misteria eleuzyjskie, były od dawien dawna w rękach pewnych rodów. W większości wypadków ofiary i inne święte czynności religijne spełniali szczególni, dożywotnio lub na krótszy czas zaangażowani do tego kapłani i kapłanki. Funkcje ich ograniczały się tylko do określonych bóstw, a traktowano ich zasadniczo jako urzędników państwowych. Stanu kapłańskiego lub hierarchii kapłańskiej Grecja klasyczna właściwie nie znała. Niemniej kapłani byli bardzo czczeni, tak samo jak wróżbici. Na zebraniach ludowych, w teatrze i na igrzyskach przysługiwały im pierwsze miejsca. Żywa świadomość prawa tzw. polis - obywatelskiej sakralnie uregulowanej gminy miejskiej, zmysł i umiłowanie wolności nie dopuściły w Grecji do tego, by kapłaństwo mogło się wybić na uprzywilejowane stanowisko czy dojść do większej władzy, jak to było w innych krajach, np. w Egipcie.

g) Delfy

Z wyniesieniem Delf do roli ważnego ośrodka kultowego rozpoczął się nowy, ważny okres w dziejach religii greckiej. Wpraw-

dzie dawniejsze, słynne i znane w Grecji miejsce kultowe Dodo ne na Krecie wymieniano jeszcze z szacunkiem, ale wpływ Dodon ograniczał się już tylko do nieznacznej i pod względem kulturalnym pozostającej w tyle południowej części kraju. Także i drugi ważny ośrodek religijny, tessalski Olimp, został powoli opuszczony przez bardziej utalentowane i ambitne plemiona greckie, które go dawniej otaczały i ostatecznie znalazł się w kraju 'barbarzyńców'. Już przed Homerem istniała w Delfach u stóp Parnasu słynna wyrocznia w pobliżu świątyni, w której oprócz już wymienionych bogów był czczony Zeus i Dionizos. Niektóre dane i podania greckie wskazują na to, że wyrocznia ta dawniej wywodziła się od przemawiającego tam bóstwa ziemi - czy to Gaji, prastarej Matki Ziemi, czy wyobrażanego w postaci węża jej syna Pythona - smoka, którego według mitu zabił Apollo. Gdy Dorowie opuścili Tessalię, by szukać nowych siedzib, przyłączyli się jako gorliwi czciciele Apollina do świątyni delfickiej i wprowadzili wszędzie, gdzie się osiedlili, kult pityjskiego boga. Delfy stały się główną siedzibą nowego związku, amfiktionii i były rzeczywistym, od długiego czasu pierwszym, narodowym i politycznym centrum Hellenów. Wielki był wpływ, jaki wywierało kapłaństwo delfickie w stuleciach między wędrówką Dorów (X-IX w.) a wojnami perskimi w VI w. a.Chr. U wyroczni pityjskiej w Delfach poszukiwano sankcji religijnej dla wszystkich nowych instytucji państwowych, a nawet kultu, igrzysk i zawodów. Kapłaństwo delfickie troskliwie starało się o ustrzeżenie ludu przed zaniedbaniem pewnych dawnych kultów a wprowadzaniem nowych, a jednocześnie zabiegało o utrzymanie pokoju między skłóconymi drobnymi państwami greckimi. Delfy miały w stolicach ważniejszych państewek swoich stałych przedstawicieli i wykładaczy niezrozumiałych często wyroczni. Nawet obcy władcy i państwa, które chciały wejść w kontakt z Grekami, zwracali się do delfickiego Apollina, który - jak wierzono - mówił wszystkimi językami. Kolonie, które zakładano prawie zawsze po zasięgnięciu w Delfach wyroczni, regulującej właściwie cały ruch kolonizacyjny, rozszerzały i rozpowszechniały kult Apollina w całym świecie śródziemnomorskim.

Dawne formy wydawania wyroczni zostały w Delfach utrzymane. Wieszczka pytyjska, obmyta wodą ze źródła Kastalia, odurzona dymem z wawrzynu i zboża, siadała żując liście warzynu na brązowym trójnogu, nad rozpadliną, szczeliną w ziemi. Wkrótce, zmożona napięciem i egzaltacją oraz dobywającymi się z ziemi wyziewami, wydawała z siebie nieartykułowane dźwięki czy słowa bez związku. Przy niej stał kapłan lub kilku kapłanów, którzy te słowa 'wykładali' i układali z nich, przeważnie w formie metrycznej, 'wyrocznie'. Właściwą odpowiedź na zadane bóstwu pytanie dawali więc kapłani. Ponieważ ich rozstrzygnięcia i decyzje były z reguły mądre i praktyczne, były bardzo poszukiwane. Przez to zyskali ci kapłani wielki wpływ na bieg spraw publicznych. Nawet gdy nie podali konkretnego rozstrzygnięcia w jakiejś kwestii, rady ich były bardzo cenne ze względu na nimb świetności, jakim umieli otoczyć wszystkie sprawy, z którymi się do nich zwracał poszukujący wyroczni. Również regulowali termin i przebieg igrzysk, które w tym okresie nabrały tak wielkiego znaczenia dla narodowego życia Hellenów.

W kulcie Apollina spotęgowana została usunięta przez swobodniejszą religię Homera lękliwa katartyka - religia oczyszczenia. Chodziło w niej o to, by uchronić się przed mnóstwem złych mocy, oddalić od siebie wszelką nieczystość i splamienie przez obrzędy lustracyjne. Apollon stał się bogiem oczyszczenia i do niego zwracano się gorliwie o radę. Zwyczajne kultowe katartyki w ciągu VII i VI w. bardzo się wzmogły, aż pojęcia splamienia, oczyszczenia nabrały dzięki mistyce orfickiej i dionizyjskiej głębszego moralnego znaczenia. Zresztą Apollon i Dionizos w Delfach właśnie zostali ze sobą ściśle złączeni. Wyrocznia delficka była niezmordowana w zalecaniu wprowadzania kultu Dionizosa w coraz to nowych miejscach i ośrodkach.

U schyłku VI w. a.Chr. Delfy zaczęły tracić swój trwający od IX w. wpływ. Przypisać to należy po części okolicznościom zewnętrznym, szczególnie zmniejszającemu się zainteresowaniu Delfami ze strony Sparty, która znalazła nowy ośrodek religijny w Olimpii oraz rywalizacji między Spartą i Atenami, które razem z Sikyonem przyłączyły się teraz raczej do Delf. W prze-

ważającej jednak mierze zanik kapłaństwa delfickiego wynikł z własnej winy kapłanów Apollina. Sprzeniewierzyli się oni swoim własnym zasadom - w miejsce dawnych zdrowych zasad, mających na oku dobro narodowe, wstawili małostkową politykę oportunistyczną. Starali się podtrzymać swój wpływ przez chytrość, podstęp i intrygi, a nawet ulegali przekupstwu potęg azjatyckich, zwłaszcza Persów. W wielkich zmaganiach Greków z Persami Delfy nie reprezentowały narodowego ducha greckiego, lecz manewrowały, powodując chwiejność także u niektórych małych państewek greckich i plemion. Sprawa narodowa grecka doznała przez to znacznego uszczerbku. Wprawdzie miano jeszcze cześć i szacunek dla wielkiego boga, który miał tam centrum kultowe, ale lud zaczął odnosić się pogardliwie do tych wyroczni. Arystokratyczny duch kapłaństwa delfickiego nie był też już w zgodzie ze współczesnym demokratycznym duchem narodu. Rozpoczął się okres demokratyzacji kultu Dionizosa, który stał początkowo w Delfach na drugim planie.

h) Orfizm

Orfizm wywodzi się z mitu o Orfeuszu. Orfeusz był śpiewakiem trackim, którego rozszarpały Menady - upostaciowania szału (łac. Furie). Głowa jego popłynęła morzem na wyspę Lesbos i została pogrzebana. Jest to mitologiczne wyjaśnienie wyroczni orfeuszowych na Lesbos. Pod imieniem Orfeusza i Musajosa kursowała w starożytności wśród ludu greckiego literatura, której okruchy dochowały się do naszych czasów i która obok tradycji epicznej przedstawia grecką tradycję kapłańsko-teologiczną. W Atenach za tyrana Pizystrata (560-527) podobno Onomakritos z Aten spisał orficką naukę w mowie wiązanej i ją rozpowszechnił.

Już historyk grecki Herodot stawia obok siebie orfików i czcicieli Bakchusa-Dionizosa oraz pitagorejczyków. Istotnie, główny mit orfizmu opisuje, podobnie jak legenda o rozszarpaniu Orfeusza przez Menady, dzikie orgiastyczne zwyczaje kultu Dionizosa. Mit ten nabrał jednak charakteru duchowego. Zagreus

- dziecko Zeusa i Persefony strzeżone było na Krecie przez Kuretów - sługi Młodego czyli Kurosa, lecz zostało zabawkami zwabione przez Tytanów. Zagreus uciekał przed nimi w postaci byka (w tej postaci występuje też Dionizos), wszakże Tytani dopędzili go, złapali, zabili, powyrywali członki z ciała i pożarli go w kawałkach. Zeus wytępił Tytanów piorunami i z resztek po nich stworzył ludzi, którzy też mają w sobie część tytaniczną, a tą jest ciało; ale mają w sobie też część dionizyjską - duszę. Chodzi o to, aby część dionizyjska - boska została uwolniona od elementu tytanicznego. Dokonuje to się w tym życiu przez przestrzeganie reguł ascetycznych i przez obrzędy oczyszczenia, a dopełnia się przez śmierć, gdy dusza powraca do swojego niebieskiego źródła. Orfizm po raz pierwszy na Zachodzie reprezentuje wyobrażenie, że ciało jest więzieniem duszy.

Do tych wyobrażeń dołączyły się w orfiźmie prymitywne poglądy o wędrówce dusz i różne prymitywne reguły tabuistyczne. Stąd wyłonił się system dualistycznej i pesymistycznej nauki.

Według Klemensa Aleksandryjskiego jeszcze przed Platonem "dawni teolodzy" - jak określa on orfików - nauczali, że dusza na ziemi jakby w więzieniu odpokutowuje i cierpi kary za grzechy poprzedniej swojej egzystencji. Wędruje ona z jednego ciała do drugiego, w nadziei uwolnienia się kiedyś z kołowrotu wcieleń i urodzeń, kyklos des genesos - jak czytamy w orfickim wierszu, którego urywki zachowały się na złotych blaszkach odkopanych w grobach pochodzących z IV w. w południowej Italii, także w pobliżu Rzymu i na Krecie. Blaszki te układano tuż przy ręce zmarłego, dołączając do tego pouczenie, jak się ma zachowywać na tamtym świecie. Ma się mianowicie wystrzegać źródła, powołując się na swoje urodzenie z ziemi i z nieba usianego gwiazdami. Do królowej podziemi i jej orszaku ma mówić: "Uleciawszy z uciążliwego pełnego bólu koła życia wkroczyłem w upragniony krąg chyżą nogą i ukryłem się na łonie królowej « u pani podziemnej ». Uwolnienie od kołowrotu wcieleń przynosi błogie zjednoczenie, które przedstawione jest w pry-

mitywnym obrazie religii naturalnej, że 'pada się na łono bogini-matki' lub że jest się 'koźlęciem, które wpadło do mleka'. Granica między bogiem a człowiekiem, którego bogowie orficcy tak zazdrośnie strzegli, jest tu przekroczona: "Stajesz się bogiem, nie jesteś już śmiertelny".

Ażeby uwolnić się od splamienia i zjednoczyć z bóstwem należy dążyć do świętości - hagneia, która jest negatywnym rytualnym ideałem czystości. Orfizm jest przede wszystkim pedantyczną, ascetyczną regułą życiową, zwaną 'życiem orfickim' - bios orfikos. Nabożny wszędzie spotyka się z zaleceniem czy nakazem: nie wolno ci - nie powinieneś - nie śmiesz. Nie wolno spożywać mięsa, pewnych gatunków ryb morskich, roślin strączkowych, nie wolno grzebać umarłych w wełnianych szatach,nie wolno stykać się ze śmiercią czy narodzinami. Zarazem mamy szereg przepisów dotyczących obmywań, kąpieli i innych zaleceń odnośnie oczyszczenia. W jednej z tragedii Eurypidesa czciciel Bakchusa śpiewa: "Jestem wolny i kapłani w ornacie zwą mnie Bakchusem, odziany w białe szaty unikam urodzin śmiertelników i nie dotykam trumny --- Wyrzekłem się wszelkich pokarmów, które mają w sobie życie". Orfik stoi w opozycji do zwykłej religii obywatelskiej - gorliwie i pedantycznie przykłada się do własnej zewnętrznej czystości rytualnej i zewnętrznej pobożności. Można to scharakteryzować następująco: orfizm to poniekąd zarozumiała, a zarazem lękliwa i trwożliwa pobożność.

Pierwszym historycznie nam znanym reprezentantem orfickiego sposobu życia był Pitagoras, który w Krotonie na Sycylii zorganizował mężczyzn i kobiety w zakonny zbór. Zmarł śmiercią gwałtowną ok. 500 r. a.Chr. Znany jest nam szereg reguł tabuistycznych, których przestrzegał i których przestrzegania wymagał od swoich adherentów. Nauczał także o wędrówce dusz. Znane są jego słowa: nie bij psa, bo to jest dusza twojego przyjaciela, poznaję go po głosie. Dusza jest oderwana od eteru bożego. Sam Pitagoras pamiętał podobno niektóre ze swoich poprzednich egzystencji, a jego zwolennicy uważali go za uczłowieczonego Apollina. Pitagoras był wszakże kimś więcej niż tylko wybitnym orfikiem. Był przecież wielkim myślicielem i uczonym, który za-

jął poczesne miejsce w historii nauki (jako autor dowodów z zakresu matematyki, geometrii i muzyki). Był osobowością,która oddziaływała na otoczenie przez surowy umiar, opanowanie siebie i łagodną powagę. W uczniów wpoił ducha autokrytyki i pobożności, która - krytycznie nastawiona wobec pobożności mitów Homera i Hezjoda - poszukiwała wyższego pojęcia Boga. Jeden z jego następców na stanowisku kierownika szkoły pitagorejskiej, Epicharmos (zm. 450), ujął ogólnie ducha orfizmu w słowach hasła: "Trzeźwość i nieufność".

Drobne orfickie i pitagorejskie społeczności religijne z własnym kultem, ładem życiowym i doktryną, stały się początkiem różnorodnych szkół filozoficznych, które aż do schyłku antyku skupiały wokół siebie zwolenników i troszczyły się o swoje zbawienie.

Nauka o niewoli i uwięzieniu duszy w ciele, i o jej boskości, występuje w V w. a.Chr. również u Empedolesa z Agrigentu, który jako cudotwórca i prorok wędrował w świetnym pochodzie przez Sycylię. Sam zwał się nieśmiertelnym bogiem. Był świadomy, że jest pielgrzymem po ziemi, obcej i wrogiej, dalekiej od wspaniałości, chwały, szczęścia i błogości Boga.

i) Dionizos

Teiresias, jedna z postaci w tragedii Eurypidesa, powiada, że najwyżej stoją dwie moce boskie: Demeter i syn Semeli - Dionizos. Historia religii greckiej całkowicie potwierdza ten sąd Eurypidesa. Żadni inni bogowie nawet w przybliżeniu nie zaznaczyli się tak wyraźnie w życiu ludu greckiego i nie zespolili się tak głęboko z duszą grecką, nie wydobyli stamtąd tylu nieprzemijających wartości religijnych, co te dwie postacie.Dzięki Platonowi Zachód stał się dziedzicem pobożności mistycznej i dionizyjskiego upojenia.

Dionizos czyli Bakchos (pierwotnie były to zapewne odrębne bóstwa, lecz w dostępnych nam źródłach zlanie się tych postaci jest już wyraźnie dokonane) nie był bezkształtnym duchem czy demonem, ani ubożyszczonym człowiekiem. Był początkowo bó-

stwem w postaci zwierzęcej, najczęściej byka. W jego osobie wyraziło się i doszło do pełnego prawa odczucie cudownej mocy i siły życia - misterium, tajemnica istoty bożej. Nie ma u niego nic ze spokoju i harmonii, jakie spotykamy u Olimpijczyków. Czciciel przezeń owładnięty woła: "Przyjdź, jakąkolwiek nosisz postać, ty byku górski, ty stugłowy wężu, ty lwie z płonącym ogonem, o boże, o tajemnico, przyjdź!". Nie da się ukryć trackie, barbarzyńskie pochodzenie kultu Dionizosa. Jak różne prymitywne bóstwa orientalne, był i Dionizos wielbiony przez czcicieli różnego rodzaju - przez kobiety, bakchtanki, w górach, wśród nocnych orgii i dzikich tańców. Gdy upojenie ogarniało je całkowicie, osiągało swój punkt kulminacyjny, rozrywały furiatki - Menady wszystko, co żywego napotkały na drodze; dawniej - jak można wnioskować z mitu o Orfeuszu i innych indycjów - także ludzi i zwierzęta, mięso rozerwanych ofiar spożywały na surowo. To co spożywały, to był sam bóg lub jego święte zwierzęta. W misteriach kreteńskich zabijano wołu, którego mięso w stanie surowym spożywano jako pewnego rodzaju sakrament, do którego przygotowywano się przez dłuższy post.

W tragedii "Bakchantki", jednym z najciekawszych dokumentów historii religii greckiej, Eurypides opisuje, jak szał i upojenie tego trackiego i barbarzyńskiego boga wtargnęły do Grecji jakby potężna epidemia rozbudzenia z podbijającą dusze i umysły ekstazą i niesłychanymi przejawami mocy. W Grecji barbarzyński bóg i jego niesamowity kult przeszedł gruntowną przemianę, chociaż jego dzika siła i pierwotność tu i ówdzie odżywały w nieokiełznanej namiętności religijnej.

Przez to, że Dionizosa, jak żadne inne bóstwo, polubiły masy i że ożywiając wszędzie starodawne kulty zajął w Delfach, Eleusis, antesteriach ateńskich, a nawet w ateńskim kulcie państwowym samodzielne stanowisko, stał się on bóstwem z łagodniejszymi rysami niż miał pierwotnie w Tracji. Przydano mu jako napój upojny, znamionujący już wyższą kulturę, sok winny - wino. Z fallicznych rysów, z wyuzdanych pierwotnie elementów jego kultu, jak i z biadań i skarg nad jego śmiercią, zanim na nowo ożył, rozwinęły się różne formy poezji attyckiej. Lasos

wykształcił z dytyrambu, bachicznego śpiewu chóralnego, samoistny gatunek sztuki poetyckiej, a jego uczeń Pindar uczynił zeń opiekuna wzniosłych idei religijnych. Skargi pogrzebowe, śpiewy chóralne, tańce i rytmiczne ruchy przekształciły się w dialogi i przedstawienia sceniczne, z których rozwinęły się później tragedie i komedie greckie. W czasach największego rozwoju Aten, w V w. za Peryklesa, Wielkie Dionizja, marcowe święta tego boga stały się najważniejszymi w ateńskim kalendarzu. Dla ich uświetnienia trzej najwybitniejsi tragicy greccy, Aischylos, Sofokles i Eurypides, stworzyli najwspanialsze płody swego talentu - ok. 200 tragedii, do tej pory granych na naszych scenach, jak "Edyp" czy "Antygona".

Aczkolwiek orfizm i kult Bakchosa-Dionizosa wydają się być ze sobą powiązane, jednak już u ich podłoża istnieją między nimi głębokie różnice, zaznaczone już w micie o Orfeuszu. Orfeusz - to czarodziejski magiczny muzyk, pietystyczny, lękliwy pedant oczyszczenia i spekulujący mądry teolog. Dionizos to pijany i upijający bóg, który swoich wyznawców pobudza zmysłowo. Do orfizmu należą surowy i wstrzemięźliwy ideał życiowy i teogonie; do kultu Dionizosa należy upojenie i ekstaza. Lecz wcześnie oba te kierunki wpłynęły na siebie. Dionizos ożywił orfizm, a ten z kolei nadał ekstatycznej religii dionizyjskiej treść duchową. Już tradycja antyczna głosi, że Orfeusz zreformował orgiastyczne obrzędy. Oczyszczenie i Entuzjazm przynależą razem "Błogo zmarłemu, który wtajemniczony w boskie misteria uświęca swoje życie i oczyszcza swoją duszę, oddając się na górze nabożnemu upojeniu, i który pielęgnuje szał i orgie wielkiej bogini Cybeli lub poświęca się z wieńcem na głowie służbie Bakchosa" - takie hasło, świadczące o tendencji łączenia ze sobą różnych kultów, jest nam przekazane ze starożytności.

Ostrzeżenie religii olimpijskiej, aby nie dążyć do zrównania się z bóstwem, zostało przez mistykę przełamane. Lecz ubóżyszczenie zostało przez filozofię oczyszczone i wreszcie pojęte przez Platona jako dar bóstwa, którego człowiek nie może

uzyskać ani sam gwałtem, ani przez subtelne praktyki. Stwierdza bowiem: "Nie wszyscy, którzy noszą tyrs (laska z wawrzynowymi liśćmi - symbol kultu Dionizosa) są poruszeni przez boga". W głębi istoty ludzkiej została przez to włożona szlachetna tęsknota, która z człowieka czyni krewnego bóstwa. Platon najpiękniejszy opis boskiego upojenia poświęcił Erosowi, bogu miłości, w dialogu "Symposion", Uczta. Również Eros jest bogiem orfickim, zrodzonym z jaja świata i obok Bakchosa jest opiekunem mistyki ekstatycznej.

j) Misteria Eleusis. Bogini Demeter

W miejscowości Eleusis, leżącej w samym rogu zatoki salamińskiej, obchodzono jeszcze przed Homerem święte obrzędy na cześć bogini Demeter i dla spotęgowania wzrostu roślinności, podobne do innych kultów ludów rolniczych. Dla Demeter były przeznaczone najbardziej rozpowszechnione święte greckie, thesmoforia, kiedy to kobiety w okresie zasiewów poszcząc siedziały na ziemi, a następnie wznosiły okrzyki na cześć kiełkującego zboża. Demeter występuje przeważnie jako bogini zboża czy ziarna siewnego, ale również jako bogini świata podziemnego. W Eleusis wyobrażano ją sobie jako smutną i zagniewaną, ponieważ porwano jej córkę Kore, którą utożsamiano z Persefoną(łac. Proserpina), władczynią krainy podziemnej. Na skutek jej troski i smutku szkodę ponosiły żniwa, toteż w kulcie chodziło o to, by ją udobruchać i rozweselić. Obrzędy przedstawiały ją jako poszukującą wśród skarg swej córki i wreszcie ją znajdującą. Wtedy matkę opuszczał smutek i żniwo było uratowane. Grupy jej wyznawców i czcicieli po połączeniu się Eleusis z Atenami w VII w., w ciągu całego tysiąclecia odwiedzały to miejsce święte i brały udział w szeroko znanym ateńskim kulcie państwowym. Wśród uczestników tych uroczystości nie brakło nikogo spośród wielkich ludzi starożytności, począwszy od Solona, poprzez Sokratesa, Aischylosa, Platona, Pindara i in. Grupy te przychodziły nie ze względu na żniwo, ale ze względu na nią samą. Ośrodkiem tych uroczystości było przedstawienie teatralne posz-

czególnych sekwencji mitu o Demeter i Kore. Prosty rytuał świąt miał pewien wzruszający i przykuwający uwagę rys - miłość macierzyńska, która cierpi i odprawia żałobę. Dla przygotowanej przez posty i napięcie psychiczne publiczności rytuał zostaje otoczony efektowną scenerią i uroczystymi procesjami. Z kultem Demeter i jej córki kapłaństwo połączyło dostępne dla różnych w ciągu długiego czasu kierunków bóstwa, symbole i idee, zaczerpnięte z orfizmu i religii dionizyjskiej. W rezultacie misteria eleuzyjskie wchłonęły w siebie wszystkie prądy mistyczne swojego czasu. Najważniejszym motywem ich wpływu była nadzieja lepszego losu po śmierci. Jak Kore została odnaleziona, tak i dusza ludzka ma być wyzwolona z mroków Hadesu. Słynny tzw. hymn homeryjski na cześć Demeter, który utrwalił mit o niej, powiada: "Błogosławiony człowiek, który oglądał te święte czynności --- lecz kto nie jest wtajemniczony i nie uczestniczy w tych świętych obrzędach, nie będzie miał po śmierci w oparnych mrokach Hadesu tego samego losu". Sofokles zaś powiada: "Trzykroć szczęśliwi są śmiertelni, którzy schodzą do Hadesu po uczestnictwie w tych świętych obrzędach, gdyż tylko dla nich możliwe jest życie w podziemiach, a dla innych może tam być tylko cierpienie". Cynik Diogenes gniewał się na to, że "złodziej, który jako uczestnik tych obrzędów został w nie wtajemniczony, będzie miał po śmierci lepszy los, niż bohaterski Epaminondas". Liczni naoczni świadkowie tych obrzędów opowiadają, że dramatyczne przedstawienia kultowe w Eleusie pozostawiały niezapomniane i niezatarte wspomnienia i wrażenia, i że istotnie czyniły wtajemniczonych, mystów, lepszymi i pobożniejszymi.

Małe misteria wraz z oczyszczeniami i scenami z legendy o Korze obchodzono pierwotnie na wiosnę po antesteriach (zaduszki) w lutym lub marcu, później jednak zostały połączone w jedno z wielkimi misteriami jesiennymi w miesiącu boedromion(październik-listopad). Z Eleusis przychodzili do Aten kapłani - mystagogowie, by 15-go dnia miesiąca boedromion pod kierownictwem archonta - króla usunąć ze stoa poikile (barwnego krużgan-

ka) wszystkich nieczystych, niegodnych - obcych, barbarzyńców, bastardów, krzywoprzysiężców i winnych przelewu krwi. Dnia 16 boedromion podążano wśród okrzyków "Ku morzu, mystowie!" nad brzeg morski, by obmyć się wodą morską lub wodą ze słonych jezior w pobliżu Aten. 17 i 18 beodromion składano Demeter w jej ateńskiej świątyni ofiarę z płodów ziemi i świni. 19 boedromion składano ofiarę bogu leczącemu, Asklepiosowi. Tak wyglądały przygotowania do uroczystej procesji do Eleusis. Potężna procesja, w której brało udział 30 000 uczestników, ruszała z miasta wśród niesłychanego tłoku i kurzu z drogi. Na czele szli młodzieńcy niosący posągi Jakchosa (tj. Bakchosa), z wiankiem mirtowym na głowie i z pochodnią w ręku. Kilka dni przedtem sprowadzano ten posąg do miasta, owinięty w sukno, przy czym most na rzece Kesifos był miejscem swawolnych wybryków rozbawionych młodzieńców. Procesja posuwała się powoli naprzód wśród okrzyków na cześć Jakchosa. Zatrzymywano się po drodze w wielu miejscach, by składać ofiary na ołtarzach Hermesa, Apollina i Afrodyty, albo by uprzytamniać sobie wśród skarg lub tańca i wybuchów śmiechu różne epizody z historii porwania Kory. Dopiero z nastaniem zmroku 20 boedromion procesja dochodziła do swego celu w Eleusis, by tam rozpocząć święto pochodni. Mystowie (kandydaci na wtajemniczonych) na pamiątkę krokusa, który Kore - Persefone zerwała w chwili porwania jej przez Hadesa, biegali wkoło, zdobni w żółte sznury, z pochodniami w rękach, by naśladować czynności poszukiwania Kory przez jej strwożoną matkę. Podczas całego święta poszczono; post polegał na wstrzymaniu się od spożywania drobiu, ryb, fasoli, bobu, jabłek i innych owoców. Od tego wieczora aż do wieczora dnia następnego, 21 boedromion, musiano się zadowalać zupą z mąki, wody i korzeni - kykeion.

Wieczorem 21 boedromion rozpoczynało się oczekiwane z napięciem przedstawienie. Przybytek misteriów, którego resztki odkopano, przylegający do skały zamkowej, mógł pomieścić 3000 osób. Natrafiono przy tym na ślady bardzo starego telesterion, jeszcze z okresu mykeńskiego. Ci, którzy mieli być wtajemni-

czeni, byli prowadzeni ciemnymi gankami przez hierofanta - okaziciela świętych naczyń. Opowiadano im przy tym o wędrówkach duszy przez krainę podziemną z jej strachami, niebezpieczeństwami i potwornościami; podawano też formułki mające ich przed tym chronić. Wreszcie zbierano się w wielkiej sali przed sceną, która leżała otwarta, pod gołym niebem i którą ubrani w purpurowe szaty kapłani w fantastyczny sposób oświetlali pochodniami. Najpierw potężny chór kapłański śpiewał hymn do Jakchosa i obu bogiń - Demeter i Kore, potem występowali na scenę aktorzy i wśród milczenia przerywanego biadaniami matki dawali przedstawienie historii Kory. Kore rwie kwiatki na łące - nadbiega Hades i porywa ją do swojego wozu - w zwątpieniu poszukuje jej matka - wreszcie Hermes sprowadza ją z powrotem - Zeus łagodzi cały wynikły stąd spór. Starodawne przeznaczenie tego święta wyziera z drobnego epizodu wplecionego w całe przedstawienie - pojawia się bohater pługa, Triptolemos, który na polecenie Demeter wprowadza w Attyce uprawę zboża i na którego cześć odbywały się następnego dnia zawody i zapasy. Nagrody tu zdobywane składały się ze zboża z okolicznych pól.

Podobnie jak w religiach prymitywnych, kończyły się i te misteria poświęceniem (hagiasmos), wtajemniczeniem. Po przedstawieniu mitu o Korze pokazywano różne przedmioty, należące do tych misteriów, m.in. także kosz z owocami - symbol urodzajności. Wtajemniczenie - poświęcenie mogło być dokończone dopiero w roku następnym. Wtedy hierofant pokazywał wtajemniczonym kłos. Możliwe też, że podczas obrzędów wtajemniczenia pokazywano kosz z małym dzieckiem - Liknites (dosł. noszony w nieckach zbożowych). Liknites - jako dziecię boże pochodziło ze świętych zaślubin, hieros gamos, hierofanta i kapłanki bogini Demeter, a zaślubin tych dokonywano tylko symbolicznie, podobnie jak to było z hieros gamos w innych religiach. Rys ten znany był także w Atenach, gdzie małżonka archonta-króla, po okresie postu, wstrzemięźliwości i zaprzysiężeniu swej rytualnej czystości wchodziła do świątyni Dionizosa, by tam się z nim połączyć. Lucjan, autor "De dea Syria", drwi z tych ob-

rzędów. Z drwin tych wynika, że także w Eleusis święte zaślubiny i narodzenie się dziecka należały w misteriach do siebie i że hierofant ogłaszał narodzenie się boskiego dziecka, występując przy tym do przodu w blasku pochodni. Jeżeli ten element występował w misteriach, dostał się do nich razem z postacią Dionizosa i nie należał do pierwotnych obrzędów i ceremonii. Jeszcze i współcześnie w Tracji w czasie procesji wiosennych, w których mimicznie przedstawiano zabicie i ożywienie na powrót demona urodzajności, występował także kosz zwany likni, w którym znajdował się przedmiot mający wyobrażać właśnie boskie dziecko.

k) Grecka religia ludowa. Boginie-matki

Przechodząc od Homera i bogów olimpijskich do religii ludowej wkraczamy w całkiem inny świat. Wzrok pospolitego człowieka w Grecji z reguły nie sięgał do tych górnych regionów, gdzie władali bogowie olimpijscy. Jego świat religijny był za to przepełniony niezliczonym mnóstwem bliższych mu istot boskich. Składał ofiary drzewom, kamieniom, źródłom, duchom leśnym. Już u Homera pasterz Eumajos składa ofiary nimfom. Kult zwierząt w sensie właściwym spotykamy w Grecji w okresie historycznym już tylko w odniesieniu do wężów; mamy jednak wiele świadectw takiego kultu w czasach dawniejszych. Zwierzęta występują jako przymioty i własności bogów. Orzeł jest ptakiem Zeusa, wilk Apollina, zwanego stąd Lykeios, myszy są zwierzętami Apollina zwanego Smintheus, sowa jest ptakiem Ateny zwanej Glaukopis - Sowiooka. Krowa należy do Hery, byk czy kozioł do Dionizosa, a wąż do Asklepiosa. Słudzy bogów noszą imiona zwierzęce, ponieważ prawdopodobnie niegdyś w orszaku czy procesji bóstw w postaci zwierzęcej występowali kapłani przebrani za zwierzęta, jak np. niedźwiedzice - kapłanki Artemidy w Braurom, byki - słudzy świątyni Posejdona w Efezie. O tym samym świadczą opowieści mitologiczne o zamienianiu się bogów w zwierzęta: Zeusa w byka przy porwaniu Europy, Demetery w klacz,

Posejdona w konia itd. Pojawiają się też dawniejsze, prymitywniejsze wyobrażenia ludowe, które już dawno przezwyciężyła religia homerowa.

Grecki chłop czy pastuch bardzo troszczył się także o zmarłych, by ich zadowolić, zaspokoić ich potrzeby, w miarę możności poprawić ich egzystencję pozaczesną i utrzymać z dala od siebie upiory, widma i niebezpieczne duchy.

Zmarli są pogrzebani w ziemi, z której wyrastają rośliny. Nad życiem, wzrostem, śmiercią panują potężni bogowie podziemni, którzy - u Homera właściwie usunięci ze świata bogów lub przynajmniej unieszkodliwieni - teraz, w religii ludowej zajmują znakomite miejsce. W szczególności należy tu wymienić Hekate, niesamowitą przewodniczkę korowodu duchów, którą błagano o ochronę i pomoc przed widmami i upiorami.

Przede wszystkim jednak istotna jest rola bogini-matki, w podwójnym znaczeniu i w podwójnej postaci: jako Matki Ziemi i jako matki boskiej. W obu wypadkach mamy do czynienia z pospolicie zmysłowymi obrzędami i symbolami, które znamionują istniejącą w całym świecie, a w basenie Morza Śródziemnego stosunkowo jednolitą religię urodzaju.

Ziemia jest matką, która rodzi zwierzęta, rośliny i ludzi i która znowu przyjmuje ich do swojego łona. W tym wyobrażeniu tkwi podstawowa myśl prymitywnej religii naturalnej. Z tego samego wyobrażenia mistyka wydobywa w swym najwyższym natężeniu obrzędy dla zjednoczenia się z bóstwem. Ziemia, podobnie jak każdy biologiczny okaz żeński, zostaje zapłodniona i rodzi - wzajemnie warunkują się w ten sposób magiczne obrzędy weselne i uprawa roli. U niektórych bóstw helleńskich występują charakterystyczne obrzędy płodności, jak np. u Demeter, Artemidy, Afrodyty, Dionizosa, Heraklesa i in. Prastarej, czcigodnej Ziemi - Gaja (Gee) wszędzie składa się hołd; ofiary dla niej zostają spożywane, wedle tego traktuje się ją jako boginię płodności, a nie bóstwo chtoniczne. Często spotykamy się z opowiadaniami, że świątynie, które w okresie historycznym były poświęcone innym bóstwom, pierwotnie należały do niej.

Rolnik grecki był bardzo spoufalony z darzącą go płodami boginią Gaia, jej też składał ofiary z płodów ziemi, nawet długo potem, gdy religia oficjalna już o niej zapomniała.

Od Matki Ziemi całkowicie różna - choć często z nią powiązana - była występująca w otoczeniu lwów dzika potężna matka bogów, Wielka Macierz, albo w ogóle zwana Macierzą, z reguły występująca w towarzystwie boskiego umierającego i ożywającego na powrót syna czy kochanka. Jej ojczyzną nie są spokojne niwy i łany, ale mroczne, cieniste okolice górskie. Taką i tak wyobrażaną boginią matka była główna postać w kulcie na Krecie, czczona głównie przez kobiety. Jako kreteńska matka gór, Rhea (lub pod innym imieniem), miała razem ze swoim boskim dzieckiem od dawien dawna kult także na greckim stałym lądzie, a jej misteria cieszyły się w okresie mistyki wielkim wzięciem. Pokrewne zjawisko odkrywamy także w okrutnym zgiełku bakchtanek. Jednak w religii Dionizosa Bogini Matka ustąpiła na ubocze wobec syna, Dionizosa. Później, przynajmniej od V w., zyskała frygijska Kybele (Cybela) - Matka 'Ma' lub jakkolwiek bądź bogini ta nazywała się w Azji Mniejszej - przemożny wpływ na grecką pobożność nie tylko w Azji Mniejszej, ale i w Grecji właściwej. Tyle, że była raczej boginią prywatną, a nie publiczną. Instytucja jej kapłaństwa - kaleczący się w ekstazie kapłani występujący w kobiecym odzieniu i jej hałaśliwe obrzędy nie przyjęły się w Grecji właściwej. Duch grecki wzdrygał się zawsze także przed barbarzyńskim bogiem Attisem, jeszcze bardziej dzikim niż jego krewny, zgrecyzowany tracki Dionizos. Istotniejsze były ich dzieje w Rzymie, gdzie w roku 204 a.Chr. zostali wprowadzeni Attis z Cybelą. W trzeciej fazie wystąpiła później u schyłku antyku bogini matka w surowej postaci Izydy jako nosicielki i reprezentantki idei uniwersalnych.

1) Hybris - pycha

Na frontonie starożytnej świątyni Apollina w Delfach wykute były w kamieniu napisy wyrażające ducha klasycznej greckiej

pobożności: meden agan i gnoti seauton - niczego za dużo i poznaj samego siebie. Innymi słowy, poznaj swoje ludzkie ograniczenie, bo grzechem nad grzechami według ujęcia klasycznej greckiej religii jest pycha - zuchwałość - hybris. Oznacza ona, że człowiek przekracza swój własny, ściśle mu wytyczony zakres i chce przez to pomniejszyć zakres sacrum. To zaś rozbudza zazdrość mocy niebieskich i takiego pyszałka spotyka później z ich ręki zasłużona kara w postaci cierpienia. Dlatego człowiek nie powinien przekraczać wiekuistych praw, powinien nie starać się być za wielkim, za potężnym, za wspaniałym; powinien na każdym kroku, nawet gdy dopisuje powodzenie, strzec się przed pychą.

Lęk przed pychą nie jest właściwością tylko religii greckiej, jest on zjawiskiem ogólnoludzkim. Od zarania dziejów ludzkości głęboko w sercu człowieka tkwi uczucie, że ustawicznie wokół niego czyhają złowrogie moce. Gdy ktoś ośmieli się być pewnym siebie i czuć się szczęśliwym, a szczególnie gdy tej pewności daje wyraz, moce te od razu się z zazdrości mszczą. Niepewność losu i przeznaczenia ludzkiego wymaga ustawicznej czujności, lękliwości i ostrożności. Traktują o tym niezliczone aforyzmy i opowieści z różnych poziomów religijnych, krajów, okresów, chyba, że przejęło się w sposób jaskrawy czy subtelny diametralnie przeciwne myśli mistyki o wypełnieniu elementem boskim, o ubożyszczeniu. Jeszcze na terenie pobożności chrześcijańskiej, która nie uczy ani równowagi, ani ubożyszczenia, lecz zaleca zaufanie, dobywa się nieraz z otchłani duszy - szczególnie u głębokich charakterów - lęk przed pychą.

W religii olimpijskiej oryginalny był sposób, w jaki wykształcono ów lęk. Został on usytuowany w samym centrum religii, lecz przy tym także uszlachetniony i bliżej sprecyzowany. Jego grecka specyfika pozostaje w związku z charakterem bogów olimpijskich. Jak ci wyzbyli się wszelkiej tajemniczości i stali wobec swoich wyznawców w czysto ludzkich a pięknych formach tak i lękliwa, zdolna do wszelkich ofiar nierozumna deisidajmonia, bojaźń przed demoniczną mocą, niegodny człowieka lęk

barbarzyńskiej religijności przed nienaturalnymi mocami, była całkiem obca umiarkowanej greckiej pobożności laickiej wykształconych kół.

Po drugie, lęk przed pychą nie oznaczał tylko negatywnego ograniczania się, lecz oznaczał, że człowiek powinien w obrębie tej dziedziny, której granic bogowie nie pozwalają przekroczyć człowiekowi, kultywować swobodę myśli i rozwijać się harmonijnie i pięknie. Podstawową cnotą religijną staje się opanowanie siebie, umiar - sofrosyne. E.Rohde, autor traktującej o religii greckiej książki pt. "Psyche" powiada: "Naczelnym postulatem pobożności greckiej jest to, by znikomy człowiek trzymał się w obrębie ciasnych granic, jakie są ustalone dla jego wydolności i dla jego prawa, by trzymał się tam w swobodnym, wolnym, męskim oddaniu".

m) Pobożność w religii olimpijskiej

Wśród wielkich reprezentantów takiej pobożności wymienić należy Herodota, Pindara, Aischylosa i Sofoklesa.

U Herodota (490-425), "ojca historiografii", nowe zrozumienie podstaw wyższej kultury, harmonijność biegu wszelkiego stawania się, stało się czymś oczywistym. Lecz przekonanie to nie wyklucza u niego wcale wiary w bogów. Przeciwnie - występuje on jako przekonany wierzący i apologeta tej wiary. Boskość, bóstwo czy bóg jest dla niego jednolitym ładem świata, który człowiekowi wytycza i zakreśla granice, ale który też wytycza cele moralne. Zawiść bogów czyha na wszystko, co wyniosłe. Całą historiografię Herodota cechuje jakiś bolesny rys. Powiada on: "Bóstwo pozwala nam najpierw zakosztować słodyczy życia, ale potem okazuje się zawistnym". Wszelako pożałowania godna niestałość losu ludzkiego nie wywołuje wcale zmęczenia czy jakiegoś niewolniczego ducha. Bo oto, któż wspanialej i entuzjastyczniej opisał siłę zmagań Greków z nawałą barbarzyńców i chwałę greckiej wolności, niż właśnie Herodot?

U Pindara (522-443) silne zabarwienie orfickie ujawnia się zwłaszcza w jego skomplikowanej nauce o losach duszy po śmier-

ci, które kształtują się czy to jako kara, czy jako próba lub też błogość zbawienia. Zasadniczo ze swoją postawą nabożnego oddania się wyższym zrządzeniom należy Pindar do tradycji klasycznej. O bogach nie wolno mówić inaczej, jak tylko dobrze i pięknie. To, co Homer opowiada o różnych ich upadkach, wadach i przygodach, są to według Pindara "wspaniałe kłamstwa". Mity nie znają prawdziwej mocy bogów i ich wszechwiedzy.

Tendencja reformatorska jeszcze silniej i wyraźniej występuje u Aischylosa (525-456). Religia tradycyjna nasuwa mu szereg problemów, które starał się rozwiązać w poważnym zmaganiu wewnętrznym, nie naruszając w niczym czci bogów. Aischylos uszlachetnia mity greckie i odziedziczonej po przodkach wierze nadaje formę, która mogła by lepiej przyjąć się u współczesnych. Pragnie uwznioślić religię i w miejsce dawnych wyobrażeń o krwawej zemście i przyrodzonej winie wkłada nowoczesne postulaty, że morderstwo jest rzeczą godną potępienia i że każdy jest osobiście odpowiedzialny za swoje czyny.

W najczystszej formie pobożność klasyczna występuje u Sofoklesa (496-405). Nie jest on reformatorem jak Aischylos, nie jest on krytykiem, tak jak jego następca Eurypides; w ogóle nie moralizuje - on opisuje. Opisuje życie ludzkie takim, jakim ono jest w swoich nierozwiązalnych często powikłaniach i niedolach, ale zawsze pod władaniem bogów. Człowiek winien cierpliwie znieść wyższe zrządzenia opatrzności - na tym ostatecznie według Sofoklesa polega prawdziwa godność człowieka.

n) Krytyka i przekształcenie religii w Grecji

We fragmentach pozostałych z dzieł Pitagorasa mamy słowa, w których powiada, że oglądał w Hadesie Homera i Hezjoda w mękach za karę za to, że nieprawdziwie wypowiadali się o bogach. Pitagoras nie był pierwszym, który podzielał opinię, że to, co Homer opowiadał o bogach, nie było zgodne z prawdą. Już starszy od niego wędrowny rapsod Ksenofanes (VI w.) zajmował negatywne stanowisko wobec religii Homera; od jego czasów krytyka ta nie ustała, owszem, stawała się coraz głośniejsza i pow-

szechniejsza. Ksenofanes nie mógł zapomnieć i przebaczyć wielkim autorytetom nauki o bogach, za jakich uchodzili Homer i Hezjod, że przypisywali bogom przymioty, własności i postępki, które u ludzi są przedmiotem drwiny, wstydu, hańby i potępienia. Ten kierunek krytyki nie jest jednak jeszcze zaprzeczeniem istnienia bogów. Ksenofanes wszak powiada: "Jest dobrą rzeczą śpiewać na cześć bogów i prosić ich o moc czynienia dobrze"; "Bóg jest jeden - wśród bogów i ludzi największy, niepodobny do śmiertelnych ani postacią, ani duchem".

Również Heraklit z Efezu (ok. 500 a.Chr.), największy z jońskich filozofów przyrody, odkrywał słabe strony tradycyjnej religii. W jednym z zachowanych fragmentów powiada: "Bogowie to nieśmiertelni ludzie - ludzie to śmiertelni bogowie". Oddawać cześć posągom bóstw, to jak rozmawiać ze ścianami. "Oczyszczać się krwią gdy jest się nieczystym" to jak "obmywać się brudem, gdy jest się brudnym". Sam Heraklit okazywał jednak głęboką cześć dla wyroczni delfickiej i efeskiej Artemidy, opiekuńczej bogini jako rodzinnego miasta. Lecz i efeska Artemida i delficki Apollon nie byli adekwatnym wyrazem jego własnej wiary w ową jedność. "Jednolitego ładu wszechrzeczy nikt nie stworzył, ani nikt z bogów, ani nikt z ludzi. On istniał zawsze, istnieje i istnieć będzie wiecznie, żywy ogień, który w miarę się zapala i w miarę gaśnie. Jedno - to jedynie pewne - chce, a zarazem nie chce być nazwane imieniem Zeus".

Jońscy filozofowie przyrody obdarzyli ludzkość samodzielną wiedzą przyrodniczą. Emancypacja ducha ludzkiego przez poznanie dokonała się w kulturze helleńskiej zrazu u pojedynczych myślicieli, a w szerokich kołach w drugiej połowie V w. w Atenach. Poznanie oparte na niezłomnych prawach nie tylko już nie pozostawiało miejsca na przygody czy ingerencje bogów lub duchów, lecz poniekąd - dzięki zwróceniu większej czy wyłącznej uwagi na elementy materialne - zajmowało negatywne stanowisko wobec wiary religijnej i jakiegoś istnienia duchowego. Już teraz wysunęła się odwieczna kwestia stosunku między wiarą i wiedzą, między nabożną tradycją oraz duchowo-moralnymi potrzeba-

mi i prawdami z jednej strony, a naukowym rozpatrywaniem przyrody z drugiej.

Dwaj najwięksi przedstawiciele greckich nauk przyrodniczych to Hipokrates, odkrywca empirycznej medycyny i Demokryt, pierwszy zachodni atomista. Odnośnie metafizycznego znaczenia pracy naukowej reprezentowali dwa różne kierunki. Dla Hipokratesa było rzeczą oczywistą, "że poznanie przyrody jest środkiem do celu". Natomiast dla Demokryta jego teoria atomów, streszczająca się w tezie 'atomy są w ruchu' była nie tylko hipotezą naukową, lecz wprost ostatecznym wyjaśnieniem bytu, wyjaśnieniem, które tak go olśniło, że nie odczuwał nawet potrzeby wyjaśnienia przyczyny tego ruchu. Później uczynił to Arystoteles, nazywając Boga 'proton kinoun' - pierwszym poruszycielem. Spopularyzowanie wyników badania naukowego zaowocowało wśród mas przekonaniem, że jeżeli słońce nie jest bogiem, lecz rozżarzoną do białości masą żelaza czy kamieni (jak uczył Anaksagoras), że jeżeli błyskawicy, grzmotu, deszczu itp. nie wywołuje Zeus, lecz zjawiska te są regulowane przez wiekuiste prawa przyrody, to płynie stąd prosty wniosek: nie ma bogów czy Boga.

Ta nowomodna 'mądrość', głoszona na ulicach i agorach miast greckich, stała się nową 'dogmatyką', którą przyjmowano jako nowinkę bez jej zrozumienia i wnikania w nią. Jej moralną i praktyczną bezwartościowość w jaskrawy sposób ukazuje Sokrates w swoich rozmowach z obywatelami. Jej śmieszną samowystarczalność wykpiwał przeciwnik Sokratesa, komediopisarz Arystofanes, jako coś bezmyślnego. Z drugiej strony, religia działała dalej, nie tylko jako obowiązujący wszystkich obywateli kult państwowy, ale jako tradycja i przywiązanie do głęboko wzruszającej mistyki. Już teraz zaznaczały swe istnienie tymczasowe środki pomocnicze, a więc symboliczny wykład mitów oraz - stosowane później przez stoików - utożsamianie bogów z elementami i przedmiotami przyrody. Także nowe horyzonty odsłaniają dla pobożności w różny sposób Sokrates i Platon, a dla teologii Arystoteles. Wzruszającym przykładem szlachetne-

go poszukiwacza prawdy jest przyjaciel Sokratesa, Eurypides (480-406). Trudno jest zgłębić osobistą wiarę tego namiętnego, sceptycznego, a przecież łaknącego prawdy poszukiwacza. Bezsprzecznie fałszywe jest nienawistne twierdzenie Arystofanesa, że Eurypides chce przekonać ludzi o tym, że nie ma bogów. Dowodem choćby ów słaby punkt w jego działalności twórczej, że w swoich tragediach (zachowała się 1/4 z 80-ciu) wprowadza jako rozwiązanie nierozwiązalnych zdawałoby się powikłań fabuły zawsze jakieś bóstwo, tzw. Deus ex machina. W jego twórczości bogowie nie zawsze są przedstawieni z należytym szacunkiem. W tragedii "Hipolit", której tematem jest tragiczne zmaganie się bohatera z boginią miłości, przeprowadza akcję tak, że sympatia zarówno autora jak i widzów jest po stronie bohatera a nie bogini. Bogowie nawzajem się zwalczają. Nierzadkie są bardzo ostre epitety, jakie oni otrzymują, np. Apollon nazwany jest rajfurem. Ale też obowiązuje u Eurypidesa zasada, że gdy bogowie czynią źle, nie są już bogami. W gruncie rzeczy Eurypides był o wiele religijniejszy, aniżeli jego i Sokratesa wspólny przeciwnik, Arystofanes, który przy całym swoim konserwatyzmie i tradycyjnym poszanowaniu dla bogów, bronionych przezeń w komediach, rzekomo przeciw oszczerstwom właśnie Eurypidesa i Sokratesa, wystawiał swoich bogów na pośmiewisko widzów teatralnych. Właściwie więc Eurypides, chociaż już w nieco odmiennym i krytycznym duchu prowadził dalej usiłowania swego poprzednika, Aischylosa, by oczyścić wyobrażenia religijne. U niego jest już całkiem uświadomiona niewystarczalność i niedostateczność dawnej wiary w bogów. W jednej ze swych tragedii powiada: "Zeusa, kimkolwiek on jest, znam tylko ze słyszenia". Jak Eurypides - podobnie jak wielu w jego czasach - zmierzał do wszechstronniejszego i głębszego poglądu na boskość, wskazuje fragment modlitwy skierowanej do Dionizosa: "Tobie, najwyższy władco, składam tę ofiarę - tobie Zeusie czy Hadesie, według imienia, które sam wolisz --- tyś jest ten, który wśród bogów niebieskich trzymasz berło Zeusa, tyś jest ten, który w podziemiach dzielisz tron z Ha-

desem ---". Pociągało go odwrócenie się od świata, nadzieja wieczności orficko-dionizyjskiej mistyki i asceza. Powiada on: "Kto wie, czy to życie nie jest śmiercią, a śmierć nie jest prawdziwym życiem". Nie można oprzeć się wrażeniu, z jak wielką sympatią opisuje w "Bakchantkach" wdzieranie się do życia duchowego ludu greckiego potężnego entuzjazmu kultu Dionizosa. Ideałem nie jest już dawny grecki umiar - sofrosyne, lecz sięganie wyżej ponad miarę człowieka.

o) Sokrates

U Sokratesa (469-399) nie znajdujemy już ani śladu lęku przed hybris - pychą. Przeciwnie, Sokrates może nawet świadomie i celowo rozbudzał gniew i ranił uczucia religijne swoich sędziów, przed którymi stanął oskarżony o deprawowanie młodzieży i ściągnął na siebie surowszy wyrok przez nieznośne w ich oczach wynoszenie się nad nich. W spisanej przez Platona mowie obrończej oświadczył, że przez swoją działalność wyświadczył każdemu ze swoich rozmowców wielką usługę, że on sam jest "darem Boga dla społeczności ateńskiej". Powiada: "Ze swojej strony ja myślę i wierzę, iż państwa waszego nie mogło spotkać większe szczęście nad to, jakim jest moja poświęcona Bogu służba". Z drugiej strony, u Sokratesa nie odkrywamy wcale mistyki orficko-dionizyjskiej. Dualizm ciała i duszy, tęsknota za nieśmiertelnością, jakiej wyrazy wkłada Platon w usta Sokratesa w dialogu "Fedon", były mu - jak widać z "Obrony" - zupełnie obce.

Religijna oryginalność Sokratesa polega na tym, że traktował on moralność - pierwiastek etyczny jako najwyższą wartość w życiu człowieka. Gdy w kwestii prawa i bezprawia, zawodu i powołania, domagał się jasnego, opartego na rozumnych podstawach poznania zamiast zwyczajnej bezmyślności i nadętego powtarzania oklepanych frazesów, to opierał się nie na zainteresowaniach teoretycznych, ale miał na celu to, by bezwarunkowo kierować się poznaniem. Sokrates powiada: "Nie masz słuszności - przyjacielu, gdy twierdzisz, że człowiek, który coś wart,

musi brać wzgląd na śmierć i życie, zamiast, gdy czegoś się podejmuje, baczyć jedynie i wyłącznie na to, by postępować słusznie i działać jako prawy człowiek". Jego samego żadne niebezpieczeństwa nie mogły nakłonić do jakiegokolwiek nieszlachetnego i niegodnego czynu. Powiada: "Gdziekolwiek ktoś się usadawia, czy według własnego wyboru i przekonania, czy na rozkaz przełożonego, tam musi według mego poglądu pozostać i stawić czoło wszelkiemu niebezpieczeństwu, nie lękając się śmierci lub czegokolwiek innego więcej aniżeli hańby". "Nie jest tak trudno uniknąć śmierci, lecz o wiele trudniej jest uniknąć zła, moralnego bezprawia, gdyż one biegną szybciej niż śmierć --- i teraz ja, który jestem stary i słaby w nogach, zostałem oto dogoniony przez tego powolniejszego (tj. śmierć), lecz moi oskarżyciele, którzy są silni i żwawi, zostali dogonieni przez tego szybszego - mianowicie przez zło". Pierwiastek moralny, który domaga się tak bezwzględnego posłuszeństwa, jest też rzeczywiście najwyższą mocą w życiu. "Życie, śmierć i przeszłość są niepewne; jedno tylko jest pewne, że dla dobrego nie istnieje zło ani w życiu, ani w śmierci i że dla bogów sprawy takiego człowieka nie są obojętne". Według prawa boskiego i ładu ludzkiego nie jest możliwe, aby człowiek lepszy został poszkodowany przez gorszego. Gdy na Sokratesa zapadł wyrok śmierci, wiedział, że nie jest to dziełem przypadku, ale jest to dla niego najlepsze. Dla człowieka prawego nie istnieje żadne niebezpieczeństwo, boski ład dba o niego i stara się. Nawet wtedy, gdy spotyka go to, co ludzie nazywają krzywdą, to nie jest to żadne nieszczęście, ale jest to to, co najlepsze dla niego. A więc zamiast lęku przed hybris i tęsknoty za wyzwoleniem Sokrates żył mocnym zaufaniem w dobroć i sprawiedliwość rządów bożych i władania bożego.

Między obrazem Sokratesa, jaki maluje Platon w "Obronie Sokratesa" i w "Fedonie" zachodzi znaczna i charakterystyczna różnica. Według "Fedona" Sokrates tęskni za tym, aby uwolniony i wyzwolony z więzów i skażenia ciała uchwycić nareszcie prawdziwą istotę rzeczy przez czystą czynność ducha. W "Obronie" natomiast staje przed nami Sokrates, który nie wie, co

nastąpi po śmierci, tym mniej zatem reprezentuje jakąś teorię o nieznikomości duszy jako duchowego składnika jestestwa ludzkiego. Wie tylko, że nie może go spotkać nic złego. Śmierć nie jest dla niego żadnym złem, gdyż postępuje on według wskazań boskich; tych jest pewien niezależnie, czy śmierć to jakiś słodki sen bez snów, czy społeczność z prawymi bohaterami, herosami i szlachetnymi zmarłymi. U Platona punktem wyjścia jest orfickie przeciwieństwo między ciałem a duszą i tęsknota za wyzwoleniem duszy; takim punktem u Sokratesa jest pewność wiary człowieka, który wierzy w boską sprawiedliwość, prawość i troskliwość.

U Sokratesa do religijnych zainteresowań i spraw człowieka należy jego powołanie - zawód. Ze "Wspomnień o Sokratesie" napisanych przez Ksenofonta można wnioskować, że Sokrates przez swoje kłopotliwe i niebezpieczne pytania i rozmowy chciał odkrywać niewiedzę ziomków i zamierzał wpoić w rozmówców konieczność prawdziwego rzeczywistego wglądu w to, co każdy winien czynić. Mówi o tym również platońska "Obrona": "Życie bez samopoznania i samokrytyki nie jest warte, by człowiek nim żył". Według Ksenofonta Sokrates w rozmowach zajmował się tylko tym, co dobre i prawe - cnotą, troską o Mądrość i Prawdę, o własną duszę, jej poprawę i doskonalenie, zamiast o pieniądze, zaszczyty, chwałę itd. Jego własne, jedyne w swoim rodzaju powołanie życiowe - wyrabianie charakteru w obywatelach, zostało mu według jego własnego odczucia zlecone przez Boga - było ono wolą bożą. Sokrates powiadał o sobie, że został ustanowiony przez Boga jako egzekutor dla państwa, ten, który miał je obudzić. Bóg nakazał, aby poświęcił życie studiom filozoficznym, poznawaniu siebie i innych. Dlatego nie ustawał w tym, aby rodaków rozbudzać, przekonywać, karcić i naprowadzać na właściwe ścieżki, przy czym ustawicznie na ulicach i placach ateńskich był przez wielu wyśmiewany i przez wielu podziwiany; czynniki urzędowo-państwowe podejrzliwie go obserwowały. Swoją działalność i rozmowy z obywatelami uprawiał na rozkaz i napomnienie boże, które zostało mu zlecone przez wyrocznie, sny i w każdy inny sposób, jak tylko może być zlecone polecenie

Boga. W swoim powołaniu był sługą bożym. To było jego nadzwyczajne zlecenie jako mandat boży. Prawdopodobnie jednak Sokrates przypisywał znaczenie religijne także umiejętności innych ludzi w wykonywaniu ich życiowego zadania - wodzów, przywódców państwa itd.

Jego szczególną własnością był znak odradzający - powstrzymujący, który dochodził do niego czy to jako głos, czy w inny sposób i który też na skutek określania go przez niego samego jako 'dajmonion' - coś boskiego, stanowił podstawę wniesionego przeciw niemu oskarżenia, że wprowadza w Atenach jakieś nowe bóstwa - dajmonia. Sokrates i Platon wiedzieli, że to dajmonion było tym czymś szczególnym, co odznaczało Sokratesa. Sam Platon o sobie i o innych, których znał, nie mówił, że doznają czegoś podobnego. Już stąd wynika, że owo dajmonion nie może być utżsamiane z sumieniem. Widzimy także, że ów szczególny znak - dajmonion, odradza Sokratesowi pewne postępki w wypadkach moralnie indyferentnych, np. czy ma tego czy tamtego człowieka odwiedzić, czy ma się zajmować polityką czy nie. Ex post odkrywa potem Sokrates, że było dla niego korzystne, że dajmonion powstrzymało go od polityki - ostrzeżenie to okazało się usprawiedliwione, lecz w samym momencie, kiedy miało ono miejsce, jeszcze tego nie rozumiał, a jednak na ślepo był posłuszny temu znakowi. Instynkt, przeczucie, które u Sokratesa tak wyraźnie się uwidaczniało na skutek jego szczególnej konstytucji psychicznej, było dla niego bożą pomocą i bożym kierownictwem. Gdy ten 'odradzający znak' w drodze na sąd milczał, Sokrates wiedział, że nie grozi mu żadne niebezpieczeństwo. Zewnętrznie biorąc, pomylił się, ale jednak to go nie zmyliło, bo wiedział, że nawet śmierć, gdy go spotyka, nie może mu nic zaszkodzić, gdyż Bóg go prowadzi, ochrania, kieruje nim, według swojej woli, której jego posłuszny sługa musi się bezapelacyjnie poddać.

p) Platon i Plotyn

Orficko-dionizyjska mistyka światowo-historycznego znaczenia nabrała przez uszlachetnienie, jakiego dokonał w niej Pla-

ton. On sam pogardzał tzw. orfeotelestami, tj. zebrzącymi kapłanami i przepowiadającymi przyszłość, którzy przez zaklęcia, różne środki magiczne i czarodziejskie rzekomo sprowadzali na zamówienie naiwnych bożą pomoc. Według rzekomych ksiąg Musajosa i Orfeusza przedsiębrali ofiary i obrzędy oczyszczające,aby zapewnić ludziom lepszy los w zaświatach.

Platon stał na stanowisku, że katharsis - oczyszczenie utrzymuje duszę w czystości. Według niego oczyszczenia duszy dokonuje się przez prawdę i mądrość. Mówi o tym: "Jeśliby ktoś, wszedłszy w to życie, zawsze rzetelnie i prawdziwie dbał o mądrość, to nie tylko tutaj szczęśliwie by żył, lecz i wędrówka jego w zaświaty i stamtąd z powrotem nie wiodłaby go pod ziemię i nie byłaby twardą i mozolną, ale łatwą i niebiańską". Bieg myśli u Platona jest więc ten sam, co w misteriach i w orfiźmie. W "Gorgiaszu" cytuje werset z Eurypidesa: "Kto wie, czy życie nie jest śmiercią, a śmierć życiem". W "Fedonie" nie ma już pytań - tutaj mamy pienia pielgrzyma, wędrującego z obczyzny do ojczyzny ducha ludzkiego; jest to jakby pieśń nad pieśniami o nieśmiertelności i tęsknocie za wyzwoleniem. Z punktu widzenia historii religii ważne są w tym dialogu nie dowody na nieśmiertelną istotę duszy ludzkiej, lecz leżąca u ich podstaw wiara w wędrówkę dusz i entuzjastyczna świadomość, że dusza przezwycięża ograniczoność ziemską i doczesną, w miarę, jak przepełniona jest prawdą i pożądaniem wieczności. Dla nabożnych uczuć i kształtowania się wyobrażeń religijnych po Platonie nabrała jego nauka o niewoli duszy i jej wyzwoleniu i w obrębie, i poza obrębem chrześcijaństwa, niezwykłego znaczenia.

Religia i religijność Platona wyraża się nie w jego nauce o ideach, lecz w tym, czego nauczał o duszy i Bogu. Rzeczy są niedoskonałymi odbiciami idei, a najwyżej między ideami stoi idea dobra. W niej chciano się dopatrzyć platońskiego pojęcia Boga. Sam Platon jednak nigdzie nie postawił znaku równania między ideą dobra a Bogiem. Słowo i pojęcie "Bóg", "boskość" itd. oznaczają dla Platona coś o wiele żywszego i bardziej osobistego, niż idea dobra. Pojmowanie Boga i boskości dołą-

cza się u niego do religii, jaka jest dana - konkretnej religii greckiej, lecz jest u niego o wiele bardziej czyste i wyższe.

W spekulacji Platona pojęcie Boga nabrało większej roli później, aczkolwiek nie stało się tutaj nigdy - jak to było u Arystotelesa - jednolitą, najwyższą zasadą wyjaśniania świata, przyczyną wszelkiego ruchu, proton kinoun, primum movens. W dialogach platońskich z czasów jego starości, w "Kritiaszu" i "Timajosie" idee są spersonifikowane i nazwane 'bogami'; także najwyższa zasada stała się w większym stopniu osobowością. Stąd oczywiście niewielki już tylko był krok do zlania się idei dobra z Bogiem, krok, którego jednak nie uczynił Platon, lecz inni. Świat myśli Platona ma w tych ostatnich dialogach charakter bardziej osobisty, niż w innych; poza tym, na czele stoi tutaj wielki dobry Bóg, a pod nim bogowie podrzędni. Również i zło, które dawniej było u Platona tylko cieniem dobra, nabiera dla doświadczenia życiowego starzejącego się autora jakiejś bardziej zwartej konsystencji - jest ono przytłumioną, lecz skuteczną i działającą mocą, występującą pod kilkoma imionami. Naprzeciw dobrej duszy świata stoi jako jej przeciwieństwo jakby zła dusza świata. Rozwój z jednej strony spekulatywnego sformułowania, a z drugiej odczucia potęgi zła, nie oznacza wcale, że wcześniejsze pisma Platona noszą na sobie mniej religijny rys; oznaczają raczej próbę powiązania jego religijnego poglądu o duszy i bóstwie z jego dociekaniami filozoficznymi.

U Platona spotykamy się też z religijną krytyką mitu. Nie pochwala także sofistyczno-racjonalnych wyjaśnień mitów w tym sensie, że postacie mityczne oznaczają jakieś siły przyrody. W szczególności zwracał się przeciw poglądom Homera, że od Zeusa pochodzi nie tylko szczęście, ale i nieszczęście. Powiada: "Ponieważ Bóg jest dobrym, nie może być przyczyną wszystkiego, jak się to mówi, lecz tylko przyczyną części tego, co ludzi spotyka. --- Bóg zawsze jest ten sam, prawdziwy w słowie i czynie, ani się nie zmienia, ani innych nie zwodzi, jak

to opisują poeci". Mówiliśmy już o tym, że Platon potępiał egoistyczne i nieone recepty religijnych szarlatanów - orfeotelestów. W "Eutyfronie" - dialogu o 'tym co zbożne', krytykuje formę nabożeństwa, ofiary i modlitwy, które są jakby przedmiotem handlu zamiennego między ludźmi i bogami. Prawdziwa pobożność wyraża się w prawym życiu. Mimo całej surowości i ostrości swojej krytyki, Platon nie zajmuje negatywnego stanowiska wobec religii jako takiej, a raczej tylko wobec tego, co odkrywał w obrzędach i wierze jako elementy niegodne myśli o Bogu. Platon używał imion i nazw bogów religii ludowej i państwowej, ale czynił to z wielką swobodą, która dowodzi, jak znacznie uwznioślało się u niego wyobrażenie o Bogu. Powiada: "Jest rzeczą trudną odkryć pochodzenie, źródło i ojca wszechrzeczy --- a choćby go odkryto, to jest rzeczą niemożliwą objawić go wszystkim innym". Zmysł Platona dla tego, co nieskończone, bezkresne, wieczne oraz jego etyczny patos odwrócił i nakierował bezsprzeczne, choć nie wypowiedziane wyraźnie sympatie ku mistyce od ograniczonych, spowitych w mitycznych wyobrażeniach postaci antropomorficznych.

Obok tęsknoty duszy za wyzwoleniem w Platonie tkwiło też głębokie poczucie obywatelskie - obywatela republiki ateńskiej, który swoje ideały umiejscowił także w tym świecie, w postaci zreformowanego, idealnego społeczeństwa ludzkiego. Platon jest także autorem dialogu pt. "Politeia" (Państwo), gdzie szkicuje obraz idealnego państwa ludzi dobrych, zacnych, szlachetnych.

Echo tej samej dwoistości odnajdujemy u kontynuatora mistyki platońskiej, młodszego od Orygenesa, Plotyna (205-270 p. Chr.). Stworzył on jedną z dwóch uniwersalnych na Zachodzie nauk zbawienia - neoplatonizm; drugą był manicheizm. Podstawową myślą religijną Plotyna jest zjednoczenie się duszy z Wszechjednym, z którego się ta dusza niegdyś wyłoniła (wyemanowała - stąd system zwie się emanatystycznym). Z wiekuistego, nieokreślonego i nie dającego się określić nieosobowego bytu - wszechistoty, po grecku to on, wypromieniował rozum - nous, odblask bytu, prawzór rzeczy, czyste myślenie, które jest

źródłem pochodzenia bogów - logiów tj. istot rozumnych i dusz. Z niematerialnych substancji tychże zostaje zrodzony cielesny świat, w którego ciemnej materii (niebycie - to me on) jest uwięziona dusza. Z tego więzienia materii dusza musi się krok za krokiem wznosić przez cnotę, aby powrócić do swego pierwotnego źródła. Dokonuje się to najpierw przez cnoty obywatelskie, następnie przez oczyszczenie dzięki ascezie. Celem jest ubóstwienie - ubożyszczenie przez oglądanie Wszechjednego. Przygotowaniem do tego jest myślenie, a pogrążenie się w medytacji i kontemplacji wiedzie człowieka do coraz czystszych wyżyn ducha, aż dostąpi on łaski ekstazy, która doprowadza go ze świadomości do uczestnictwa w błogości Wszechjednego. Ekstazy człowiek nie może osiągnąć i zdobyć o własnych siłach, lecz musi jej kornie oczekiwać, jak żebrak czeka u drzwi, aż mu bogaty otworzy i da jałmużnę. O Plotynie opowiada jego uczeń Porfiriusz, że w ciągu sześciu lat, jakie z nim wspólnie spędził, zaznał on ekstazy zaledwie cztery razy. Równolegle z nacechowanym ucieczką od świata i ascezą nastrojem mistyki neoplatońskiej idzie inny bieg myślowy, według którego świat jako odbicie, odblask Wszechjednego jest piękny i wspaniały.

Dopełniona przez Plotyna religia ucieczki od świata i pogrążenia się z powrotem w bóstwie, z którego świat ten wyszedł w szeregu gradacji doskonałości, stała już u Platona, a jeszcze bardziej po Platonie, pod wpływami orientalnymi. Wśród najznakomitszych reprezentantów takiej mistyki w różnych jej odmianach w czasie między Platonem a Plotynem należy wymienić stoika Posejdoniusza i hellenistycznego Żyda Filona z Aleksandrii w jednej z faz jego działalności nauczycielskiej.

r) Stoicyzm

Zanim u schyłku antyku neoplatonizm opanował szerokie sfery ludzi wykształconych, zadanie wielkiego pocieszyciela strapionych dusz i ich przewodnika ku wyższym przeznaczeniom spełniał kierunek filozoficzny, znany pod nazwą stoicyzmu. Założyciel tego kierunku, Zenon z Kition (zm. ok. 270 a.Chr.), pozo-

stawał początkowo pod wpływem cyników, kierunku zapoczątkowanego przez przyjaciela Sokratesa, Antystenesa (zm. ok. 370 a.Chr.), a którego najbardziej znanym przedstawicielem jest Diogenes (zm. 323 r. a.Chr.). Stoicyzm był mniej radykalny i surowy niż cynizm, więcej natomiast systematyczny. Wszystkie posokratejskie kierunki filozoficzne i filozoficzno-religijne, wśród których wymienić należy obok powyższych jeszcze epikureizm, miały trzy rysy wspólne, które potem w pewnej mierze przejęło i chrześcijaństwo:

1) sympatycy tych kierunków zrzeszali się w koła, towarzystwa, sekty, gminy, a skupiało ich wspólne im wszystkim odczucie duchowych potrzeb, zwłaszcza potrzeba przyjaźni (najbardziej znanym kołem przyjacielskim jest zrzeszenie epikurejskie);
2) celem było wzajemne pocieszanie się i wspólne poszukiwanie zbawienia - wyzwolenia, i to już nie jako członka społeczeństwa, skupionego wokół polis, lecz jako człowieka. Ten indywidualizm mieścił w sobie uniwersalizm;
3) celem wyzwolenia ludzi uprawiano domowe i publiczne pouczenia i kazania, pisano budujące traktaty i rozmyślania, jednym słowem uprawiano propagandę - misję, której punktem wyjściowym i wzorem było nieraz natrętne i brutalne, niekiedy w żarcie czy powadze cyniczne kazanie wędrownych tzw. diatribe.

Zenon uczył o wiecznej, boskiej, przenikającej prasile, którą stroną fizyczną był eter, a stroną psychiczną rozum - logos, prasile, która stanowi także istotę człowieka i jego najwyższy składnik - rozum.

Ta prasila została przez ucznia Zenona, Kleantesa (zm.220 a.Chr.) powiązana w jedno z Zeusem w jego pięknym hymnie: "Zeusie, najwspanialszy z nieśmiertelnych, wieloimienny i wszechobecny, który wszystkim według prawa władasz". Nic się nie dzieje bez jego woli na ziemi czy w przestworzach eteru. Rozumne prawo Boga jest jednakowe dla wszystkich, jest najgodniejszym przedmiotem pochwały i czci ze strony bogów i lu-

dzi. Podstawową ideą stoicyzmu jest to więc, że istnieje prawidłowość, którą tu i ówdzie zestawia się z homerową Moirą, której nawet i Zeus jest podległy. Lecz to prawo nabiera, przynajmniej u niektórych stoików, subtelniejszego rysu niż niezłomna Moira - jako uprzednie boże przeznaczenie i wszechogarniająca opatrzność - pronoia.

Cynik Antystenes uczył, że istnieje tylko jeden Bóg a wszelkie obrzędowe oczyszczenia tak samo nie mogą zmyć grzechu, jak nie mogą unicestwić błędu gramatycznego. W przeciwieństwie do cynizmu, który ze swoim bezwzględnym, niemiłosiernym wykpiwaniem mitów pogańskich i antropomorficznych bóstw greckich może uchodzić za poprzednika chrześcijaństwa, stoicyzm zajmował właściwie całkiem życzliwe stanowisko wobec greckiej religii ludowej. Stoicy stosowali różne metody, aby móc pogodzić swoją doktrynę z pogańskimi bóstwami czy ich mitycznymi losami. Niektórzy z nich stosowali metodę, zwaną od jej głównego przedstawiciela Euhemerosa z Messeny euhemeryzmem, który wyjaśnia bogów jako pierwszych wielkich bohaterów i dobroczyńców ludzkości. Powiada o tym dobitnie Chryzyp: "Ludzi zamieniono w bogów". Innym wyjaśnieniem było to, że ludzie czcili pożyteczne przedmioty, środki żywności, wino, chleb itd. i w ten sposób stworzyli postacie bogów - np. Demeter, Dionizosa itd. Najbardziej znamienne dla stoicyzmu jest zestawienie bogów z ciałami niebieskimi i z obiektami przyrodniczymi w ogóle. Zestawienie to i 'naturalne wyjaśnienie' nie miało wcale negować istnienia bogów. Według tej teorii Homer i inni poeci dali więc wysokim prawdom wspaniałą szatę poetycką. Właściwie teologia stoików jest nauką o przyrodzie. Aby to jakoś uzgodnić, posługiwano się alegoriami i najdziwniejszymi nieraz etymologiami. Np. ziemia - Rhea potrzebuje czasu - Kronos, aby wszystko z siebie wydobyć, lecz potem wszystkie te twory zostają zniszczone przez Czas. W ten sposób wyjaśniano mit o Kronosie, który jest więc w takim wypadku właściwie czasem - Chronosem, choć słowa Kronos i Chronos nie są ze sobą etymologicznie związane. Ściśle biorąc, bogowie są tylko imionami przenikającego wszystko prawa bożego, które rządzi wszystkim

w powracających systematycznie okresach świata. W eterze prawo to zwie się Zeusem, w morzu Podejdonem, w powietrzu Herą, w ziemi i na ziemi Demeter. W zwarty system doktryna stoicka została ujęta przez ostatniego polihistora antyku Posejdoniusza (zm. 51 a.Chr.).

Od samego początku siła stoicyzmu tkwiła nie w nauce o bogach, ani w wyjaśnianiu świata, lecz w ich moralnym heroiźmie. Również w tym odróżniają się oni korzystnie od blisko z nim spokrewnionego i bardziej rozpowszechnionego cynizmu, którego przedstawiciele chlubili się nieraz brudem i ubóstwem. Domagali się surowszej, a nawet skierowanej przeciw życiu rodzinnemu ascezy. Przez to, że człowiek jest posłuszny rozumowi - logosowi, zyskuje wewnętrzną wolność, która wznosi go ponad naturę, hartuje go na wszelkie niedole i nieszczęścia przychodzące z zewnątrz. Zwycięstwo nad nimi - pathos, zwane apatheia - nieuleganie niedolom - według nie zawsze wprawdzie stosowanej zasady stoicyzmu - ma być osiągnięte bez ponadziemskich pomocników. Jedyną pomocą ma być własny duch - moc, która utrzymuje stoickiego mędrca w walce z popędami, ta pathe,i słabościami ciała, z przeciwnościami i naporem tego świata.

Z postawy etycznej Sokratesa stoicy zachowali najlepsze elementy - czynić to, co jest prawe, żyć zgodnie z wyższą naturą człowieka - to jest jedynie pewne, gdyż podnosi człowieka wzwyż w stronę samodzielnej, duchowej osobowości. Etyczne pojmowanie stoicyzmu w wielu wypadkach wysubtelniło się w porównaniu z Sokratesem: tak np. małżeństwo nie ma - jak według Sokratesa - tylko tego celu, by pozostawić po sobie potomstwo, lecz także ma prowadzić do duchowej, moralnej wspólnoty życiowej. Późniejsi stoicy pozostawiali - podobnie jak Sokrates - pytanie o los duszy po śmierci bez odpowiedzi. Dawniejsi stoicy (odróżniamy w ramach tego kierunku trzy okresy) przyjmowali dalsze trwanie duszy po zgonie cielesnym, aż do wielkiego, dzielącego czas na okresy pożaru świata, gdzie wszystko rozpłynie się w ogniu jako wiekuistej mocy. Późniejsi stoicy nie mieli co do tego wielkiej pewności: Seneka (zm. 65 p.Chr.)

mówi o "swobodnych bezkresnych przestrzeniach wieczności", gdzie ludzie nie będą już od siebie oddzieleni; kiedy indziej wspomina też, że śmierć cielesna stanowi kres życia - szczytowy punkt pokoju. Epiktet (50-125 p.Chr.) nie potrzebuje idei nieśmiertelności, gdyż jednostka po śmierci cielesnej w nowych formach bytowania rozpływa się w wiekuistym wszechbycie. Marek Aureliusz, cesarz rzymski (zm. 180) waha się w poglądach na ten temat między pojęciem jakiegoś zgaśnięcia (- nirwana) a między przejściem do jakiegoś królestwa dusz, które jest w powietrzu. Trzej ostatnio wymienieni, aczkolwiek nie Grecy i nie należący właściwie do historii religii greckiej, przyczynili się do tego, że stoicki ideał życiowy - posłuszeństwo wobec stale obecnego bóstwa, zyskał swoje znaczenie i ma je do dziś w postaci już chrześcijańskiego pojmowania niektórych zasad życiowych.

W "Enchiridion" Epiktet pisał: "Gdy stale myślisz o tym, iż Bóg jest świadkiem wszystkiego, co myślisz i czynisz, to w życzeniach swoich i działaniach swoich nigdy nie odstąpisz od prawej drogi i Bóg będzie mieszkał w tobie". U Epikteta łączy się właściwie oczyszczony cynizm ze stoicyzmem. Epiktet powiada o cyniźmie: "Prawdziwym cynikiem jest się nie przez to(jak to u cyników bywało), że się nosi podarty płaszcz, sypia na twardym łożu, że się miota soczyste urągania na ludzi dobrze ubranych, lecz przez to, że się jest w sposób doskonały poddany woli bożej". "Musisz przezwyciężyć wszelką namiętność, musisz stłumić wszelką pożądliwość. Życie twoje musi leżeć przed Bogiem i ludźmi jako stale otwarta księga". "Tylko z pomocą bożą możesz nabrać tej mocy, by zachować spokój ducha, gdy cię biją jak nierozumne zwierzęta, by miłować tych, którzy cię biją".

s) Epikureizm

W tym samym czasie, kiedy Zenon z Kition uczył w ateńskiej stoa poikile - malowanym krużganku, w ogrodach ateńskich nauczał również Epikur (341-270 a.Chr.). Seneka, sam stoik, zaliczał Epikura razem z Platonem i Zenonem do tych mężów, którzy

nauczali, jak należy żyć. Epikur wniósł do dziejów religii nowy typ: bezinteresowną miłość i cześć dla Boga. Według Epikura bogowie istnieją, wiara w nich jest głęboko zakorzeniona w naturze ludzkiej, nie ma tak barbarzyńskiego ludu, który by nie miał o bogach jakichś wyobrażeń. Natomiast bardzo rozpowszechnione są fałszywe i niewłaściwe wyobrażenia o bogach.Epikur powiada: "Bezbożnym jest nie ten, kto neguje bóstwa pospolitego ludu, lecz raczej ten, kto podziela mniemanie pospolitej masy o bogach". Nieosiągalni dla spostrzegania zmysłowego, bogowie żyją - jak wszystko inne utworzeni z atomów - w wiekuistym odłączeniu od świata i w wiekuistej błogości. Świat powstał bez ich przyczynienia się, a oni także obecnie nie wywierają na jego losy żadnego wpływu, co wynika choćby z istnienia w tym świecie zła. Gdyby bogowie zajmowali się światem, to zakłócałoby ono ich doskonałość i błogość. Kto to pozna, staje się wolny od lęku i trwogi, jakie podsyca wiara pospolitego tłumu, ale ten też nie zaniecha czci dla bogów i miłości do nich. Cześć dla bogów jest dla każdej ludzkiej natury czymś naturalnym i dlatego lepszy dla nich jest nieświadomy niż żaden kult. Wszelako nie bogowie potrzebują tego kultu, lecz ludzie. Toteż człowiek nie ma się czego obawiać ani czegoś spodziewać ze strony bogów. Na czym więc polega według Epikura religia? Jest ona bezinteresownym hołdem, jaki składa się Bogu, bez żadnej rachuby na nagrodę lub korzyść. Epikurejczycy twierdzili też, że tylko oni są prawdziwie nabożnymi, ponieważ miłują i czczą bogów bez żadnego wyrachowania. To, co Epikur pisał o religii, świadczy o jego głębokiej religijności: wolny od wszelkiego interesu podziw nad pięknością i doskonałością bogów nosi już w sobie nagrodę: pietatis praemium ipsa pietas - nagrodą za pobożność sama pobożność. Ten podziw nad pięknością i doskonałością bogów uszlachetnia człowieka i skłania go do tego, by kształtował się na wzór boski i żył jak Bóg między ludźmi, w błogiej niewzruszoności i spokoju ducha.

II. Rzym

a) Charakterystyka ogólna

Religia grecka i rzymska mają kilka głównych bóstw wspólnych. Wśród ludów indoeuropejskich Grecy i Italikowie stanowią razem pewną bliżej ze sobą związaną grupę etniczną, chociaż jest rzeczą wątpliwą, czy obie stanowiły kiedyś jeden lud. Bóg nieba i pogody był u tej grupy etnicznej jako Zeus Pater i Juppiter właścicielem najwyższej mocy, podczas gdy u innych ludów indoeuropejskich pozycje te zajmują inne postacie bogów (U Indów Varuna, co przypomina greckie Ouranos). Śladów bliższego pokrewieństwa dałoby się odkryć znacznie więcej, gdyby obie religie, z powodu wielkiej różnicy w charakterze ludowym oraz na skutek zewnętrznych okoliczności, nie były się rozwinęły w całkiem przeciwnych kierunkach, aż wreszcie Grecy zaczęli wywierać na kulturę duchową Rzymian coraz to większy wpływ. Podczas gdy Grek w postaciach swoich bogów coraz ostrzej i plastyczniej wyrażał rysy antropomorficzne i indywidualne, i stwarzał z nich wyraźne osobowości, Rzymianin zatrzymał się przy bardzo słabo spersonifikowanych wyobrażeniach o bogach. Oryginalni bogowie rzymscy to raczej duchy, nie bogowie. Również i ludowe italskie tradycje mityczne są bardzo ubogie i pozostały na zawsze bez literackiego i artystycznego opracowania. Kult rzymski na skutek silnie zakorzenionego konserwatyzmu przedstawia sobą specyficzny przykład religii, która stworzywszy z biegiem czasu i rozwoju tzw. bóstwa szczególne - chwilowe, wiernie je zachowała i stwarzała stale nowe. Te bezpostaciowe bóstwa, które ochraniały każdą czynność, każdą potrzebę ludu rzymskiego, zachowały się po części w uratowanych od zagłady litaniach, zwanych indigitamenta. Mimo rozlicznych wpływów obcych religia rzymska zachowała wiernie ten swój oryginalny charakter.

Logiczny pęd do specjalizacji działał potem przy bóstwach pewnych czynności czy przy pewnych bóstwach miejscowych. Wielkie bóstwa wysiewu, Saturnus i bogini wzrostu Ceres zostały -

jak na to wskazują indigitamenta - już podczas pierwszego okresu rozdzielone na szereg bóstw szczególnych, jak Fons, bóg wszystkich źródeł, Volturnus, bóg wszystkich rzek, nie wyłączając także bóstw poszczególnych źródeł i strumyków. Według tego dawnego wzoru, zwłaszcza w późniejszych czasach cesarstwa, stwarzano nadal nowe bóstwa chwilowe i szczególne dla nowych wydarzeń, czynności, jakich dawniejsze czasy nie znały, dla nowych własności, zalet, zjawisk itd.

Ubóstwo religii własnej wymagało nowych bóstw, dlatego też bardzo wcześnie wprowadzono nowe kulty obcego pochodzenia, zwyczaje i obyczaje religijne, i oficjalnie je uznano. Toteż oryginalna religia rzymska została nie do poznania zmieniona pod wpływem greckich postaci bożych, greckich zwyczajów, obrzędów i mitów. Potem rozpoczął się nawet import orientalny. Nie ma może nawet religii, która by przez obce wpływy została tak zdeformowana jak religia rzymska. U Greków przewaga była po stronie pierwiastka osobistego, panowała u nich wolność, dlatego też ich świat bogów wykazuje wielką różnorodność i dużo wdzięku. U Rzymian natomiast przewaga była po stronie idei, surowej i ścisłej regularności i monotonii. Dlatego też charakterystyczną cechą kultu rzymskiego jest więcej niż zwykła pedantyczna dokładność i lękliwość, z jaką przy całej prostocie aparatu kultowego wypowiadano każdą sylabę formuły rytualnej, z jaką dokonywano każdej czynności według starodawnego świętego obyczaju.

Przy całym swoim ubóstwie religia rzymska wywarła jednak jako szkoła posłuszeństwa i spajająca moc moralna wielki wpływ na dzieje ludu rzymskiego. Skromna i ujmująca serdeczność religii rzymskiej występuje na jaw szczególnie w kulcie domowym, który bodajże w żadnym innym narodzie nie był wykształcony tak, jak u przyszłych zdobywców świata i panów olbrzymiego Imperium Romanum.

Co do pokrewieństwa postaci bogów i ich imion u Rzymian i u Greków, to Juppiter i Zeus Pater prawie że z sobą się pokrywają, podobnie jak grecka Hestia i rzymska Vesta. W swoim pierwotnym znaczeniu religijnym pokrywają się ze sobą również grec-

ki Pan i rzymski Faunus, grecka Artemida i rzymska Diana, grecka Atena i rzymska Minerwa. Charakterystyczna różnica między Grekami i Rzymianami występuje w czasie modlitwy - Grek z odsłoniętą głową spogląda wtedy w górę, a Rzymianin zakrywa głowę, niekiedy także twarz. Mglista egzystencja wielu rzymskich bogów ujawnia się także w formułkach: "Sive deus es Sive dea, sive mas sive femina, sive quo nomine te appallari volueris - czy jesteś bogiem czy boginią, czy mężczyzną czy kobietą, czy jakimkolwiek imieniem chcesz, by cię nazywano". Płeć jest u bóstw rzymskich sprawą nieistotną: i tak mamy obok boga Messora, opiekuńczego boga kosiarzy, także żeńską boginię opiekunkę kosiarzy Messia, obok Subruncitatora, boga opiekuńczego plewienia, także boginię Runcina, obok Nodotusa, boga opiekuńczego wytwarzania się kolanek w źdźble, także żeńską Nodutis, obok Pomonusa, boga opiekuńczego drzew owocowych, także żeńską Pomonę itd. Wraz z postępującym rozwojem postacie bóstw rozkładano na poszczególne ich własności i przymioty, a zakres ich mocy i działania na najdrobniejsze szczegóły. Najważniejsze bóstwa, znane nam z indigitamentów bądź podane przez Varrona lub innych autorów należą do: 1) życia wieśniaczego, rolniczego, 2) życia rodzinnego z jego przejawami takimi jak zawarcie małżeństwa (bóg Jugatinus), urodziny, wychowanie i rozwój dziecka - np. bóg Fabulinus uczył je mówić. Kilka innych przykładów: bogini Seia ochrania zasiane na roli ziarno, Segesta dba o wzrost zasiewu, Sterculinus opiekuje się nawożeniem pola, Vervactor pierwszym zoraniem ugoru, Reparator drugim zoraniem, Insitor sianiem zboża, Obarator i Occator przeorywaniem i bronowaniem zasianego pola, Saritor plewieniem, Flora kwitnieniem kwiatów, Hostilina równomiernym wzrostem kłosów, Cactans wytworzeniem się mleczka w niedojrzałym jeszcze ziarnie, Matura dojrzewaniem kłosu, Messor opiekuje się pracą żniwiarzy, Convector zwożeniem zboża do stodoły, Terensis szczęśliwym wymłóceniem, Conditor śpichlerzami, Promitor wydawaniem zboża ze śpichlerza. Bydło ma swojego opiekuna w Bubonie, konie i muły w Eponie, pszczoły w Mellonie itd. Ścinanie drzew i różnorodne wykorzystywanie drewna mają kilku opiekunów: De-

Ferunda dla ścinania, Coinquenda dla rozłupywania pni, Commolenda dla dalszego rozdrabniania, Adolenda dla jego spalania.

Bardzo wcześnie swój własny kult miała bogini wierności - Fides, jak również i inne zalety: Concordia - zgoda, Pudicitia - wstydliwość, Pietas - miłość rodzinna, Constantia - stałość, Liberalitas - szczodrość, Providentia - troskliwość. Modlono się również do bogini Mens - rozumu, myśli. Bóstwami były także: Pavor - lęk, zwany również Pallor, Pax - pokój, Libertas - wolność, Spes - nadzieja, Fortuna - powodzenie, szczęście. Częste schorzenia na tle gorączki spowodowały kult bogini Febris. Niebezpieczne dla rzymskiej floty burze morskie skłoniły lud rzymski do założenia i wzniesienia świątyni dla Tempestates - burz. Aesculanus, geniusz pieniądza miedzianego, otrzymał w III w., po wprowadzeniu pieniądza srebrnego, syna - Argenteusa czy Argentinusa. Głos boski, który podobno ostrzegł Rzymian na Kapitolu przed zbliżaniem się Gallów do bram miasta (głos ten miały podać gęsi) został spersonifikowany jako Aius Locutius (mówiący) albo Aiua Loquens, któremu zbudowano świątynię. Bóstwo, które spowodowało cofnięcie się Hannibala od bram miasta przy Porta Capena otrzymało świątynię jako Rediculus. Gdy cesarz August w 19 r. a.Chr. szczęśliwie powrócił ze Wschodu do Rzymu, senat rzymski ufundował ołtarz dla bogini Fortuna Redux, a gdy w tym samym roku zakończyła się szczęśliwie wojna galicka, zbudowano ołtarz dla bogini Pax Augusta. W czasach Cesarstwa utworzono jeszcze jedno bóstwo - Annona, której obowiązkiem było czuwanie nad tym, aby ludowi rzymskiemu nie brakło zboża. Również zbudowano ołtarz i świątynię dla bóstw Indulgentia - pobłażliwość i Clementia - łagodność (scl. cesarza Augusta wobec poddanych).

Charakterystyczne dla owej skłonności personifikowania rzymskich pojęć religijnych było to, że pierwsze bóstwa greckie, które Rzymianie sobie przyswoili, otrzymały w miejsce niezrozumiałych nazw greckich imiona łacińskie i zostały spersonifikowane w ten sposób, że uchodziły za reprezentantów jakiejś określonej dziedziny życia lub idei, np. grecki Hermes, opiekun handlu, został rzymskim Mercuriusem - imię to wywodzi się od merx - towar.

b) Pierwszy okres religii rzymskiej: do czasów Tarkwiniuszów

Dane historyczne: legendarne założenie Rzymu przez Romulusa i Remusa w 753 r. a.Chr. Piąty z kolei król rzymski Tarkwiniusz Priscus (Stary; 616-578) - jemu to przypisuje się zbudowanie cyrku, świątyni Juppitera na Kapitolu i kanałów rzymskich. Tarkwiniusz Superbus (Pyszny; 534-510), siódmy i ostatni król, wypędzony z Rzymu przez Brutusa Juniusa, z powodu gwałtu na Lukrecji, dokonanego przez jego syna Syxtusa. Od 510 r. a.Chr. Rzym jest republiką.

Wyznawane w tym czasie główne bóstwa wyznaczają ściśle ograniczone dziedziny i czynności. Wezwania do bogów, zachowane w indigamentach, rozpoczynają się od Janusa, boga odrzwi, a kończą się na bogini Veście, opiekunce ogniska. Janus (od janua - drzwi, brama) jest także bogiem otwierania, początku. Jako stróż bram i dróg jest czczony także jako bóg wszelkich początków. W ciągu dnia są mu poświęcone godziny poranne, w miesiącu pierwszy dzień - calendae, a w roku pierwszy miesiąc, zwany od jego imienia januarius. Później przedzierzgnął się w ogóle w boga roku i zmiany czasu. Jako takiego przedstawiano go z dwoma obliczami - Janus Bifrons, ale prawdopodobnie zwyczaj ten wywodzi się z Grecji.

Vesta znaczy właściwie ognisko, później określiła ta nazwa boginię ogniska i ognia na tym ognisku. Stanowiła przeto wzniosły i swojski ośrodek prywatnego kultu domowego.Jej świątynia, zwana Aedes (innym obiektom przysługiwała nazwa templum) reprezentowała jakby ognisko całej gminy rzymskiej, całego miasta, a jej kult, podobnie jak kult Janusa odprawiał nie kto inny, jak sam król, uważany początkowo w Rzymie za ojca całego obywatelstwa rzymskiego. Poświęconych jej było 6 dziewic, Vestales, które utrzymywały stale ogień na jej ołtarzu. Były one zobowiązane do ścisłej czystości seksualnej, pod groźbą surowych kar. Dlatego też zażywały u ludu specjalnego szacunku. Wyrażano to przez łączącą się wszędzie i zawsze z pojęciem ognia myśl o czystości. Z postacią Vesty jako opie-

kunki prywatnego ogniska domowego jak i Vesty jako opiekunki wspólnego, ogólnego ogniska państwowego, nierozdzielne były Penaty, Dii Penates, chroniący dobrobyt domu bogowie spiżarni (penus-spiżarnia). Do grona Dii Penates mogły zostać dołączone wszystkie inne bóstwa, także Juppiter, Minerwa, a nawet sama Vesta.

Każdy dom rzymski posiadał swojego Lar Familiaris, gnoma domowego, który ochraniał dom i wszystkich jego mieszkańców.

W starodawnej pieśni salickiej nuconej przed każdą wyprawą wojenną przez kapłanów bojowych, salli (skoczkowie, tancerze), wykonujących przy tym taniec wojenny oraz w starożytnej formule przysięgi rzymskiej, wymienieni są razem jako stanowiący pewną osobną grupę bogów Juppiter, Mars i Quirinus. Tej trójce bogów przydzielano według starodawnego prawa Numy Pompiliusza (króla - reformatora stosunków sakralnych w Rzymie) najznakomitszą część łupów wojennych (spolia optima) i to każdemu z nich w równej części. Również i ci trzej bogowie byli pierwotnie bogami ludzi żyjących w prostych stosunkach wieśniaczych, rolniczych. Wtedy Juppiter był jeszcze związany ściśle z uprawą roli, a jego kult miał charakter bardzo prymitywny. Nie był to jeszcze potężny bóg opiekuńczy Imperium. Ten charakter zyskał dopiero później - pierwotnie oznaczał po prostu sklepienie niebieskie. Stąd formuła 'sub Jove' znaczy 'pod gołym niebem'. Jako bóg nieba jest on także bogiem deszczu i jego dobroczynnego działania, jest bogiem twórczej pełni - Juppiter Liber, jest dalej bogiem błyskawicy - Juppiter Fulgur od którego oczekiwano w czasie posuchy deszczu - Juppiter Elicius. Na południowym szczycie Kapitolu, poświęconym później Juppiterowi Maximusowi Optimusowi, wznosiła się prastara świątynia Juppitera Feretrinusa, gdzie przechowywano święty krzemień - silex, zapewne symbol błyskawicy. Ten bóg błyskawicy trafiał także w odstępcę od przymierza,a więc Juppiter Feretrinus był stróżem przymierzy wierności i przysięgi - Juppiter Fidius.

Obok Juppitera stała w kulcie jego towarzyszka, Junona (Juno),opiekunka i bogini małżeństwa i kobiet, w ogóle geniusz kobiecy.

Co do Marsa - jakakolwiek mogłaby być etymologia jego imienia - wywodzi on się zapewne ze stosunków naturalnych (był pierwotnie związany z kultem agrarnym) - jednak przez cały okres dziejów religii rzymskiej był on bogiem wojny par excellence. Już w starodawnym kulcie narodowym był czczony jako taki i ta jego właściwość przysłoniła wszystkie inne rysy pierwotnej jego postaci. Jako niebieski wojownik obywateli rzymskich zyskał on szczególną rangę tak dalece, że traktowano go jako prarodzica ludu rzymskiego i ojca wyhodowanych przez wilczycę założycieli Miasta, Romulusa i Remusa. Można go po prostu nazwać narodowym bogiem ludu rzymskiego, aczkolwiek czczony był przez wszystkich Italików.

Obok Juppitera i Marsa wielkie znaczenie miał niegdyś w kulcie państwowym Quirinus. Było to zapewne inne, bliższe określenie Marsa; potem został od Marsa oddzielony i usamodzielniony. Później to znaczenie utracił. Od jego jednak imienia wywodzi się nazwa Rzymian - Quirites.

Popularną postacią bóstwa był Faunus, odpowiednik greckiego Pana, bóg życia pasterskiego i chowu bydła. Postać ta wywodzi się z bardzo odległych czasów. Troszczył się on o pomnożenie trzód i stad i korzystnie wpływał na rozmnażanie się wszelkich stworzeń żywych. Poświęcona mu była grota na wzgórzu palatyńskim, Lupercal. Jego kapłani - luperci, tj. wilki, w dniu święta Fauna, 5 lutego, dokonywali w celach ekspiacyjnych biegu dookoła podnóża Palatynu, ubrani w kozie skóry na gołe ciało.

Dii Manes - eufemistycznie w znaczeniu dobrzy bogowie, reprezentowali moce podziemne. Dopiero znacznie później, w okresie Cesarstwa, Dii Manes zaczęli oznaczać duchy zmarłych, którym dawniej w kulcie prywatnym składano hołd i odprawiano do nich modły jako do bogów rodziców - Dii Parentum.

Słowo 'Geniusz' (tj. płodziciel - od gigno - płodzę) oznacza ducha opiekuńczego, moc życiową mężczyzn, personifikację siły rozrodczej, na co wskazuje i etymologia. Każdy mężczyzna miał swojego geniusza. Dopiero później powstało wyobrażenie o

Geniuszu jako o duchu ochronnym, opiekuńczym każdej społeczności ludzkiej, a więc także i ludu rzymskiego. Uosobieniem geniuszu ludu rzymskiego był później cesarz. Czym był Lar - gnom dla pewnego miejsca, tym był geniusz dla każdego człowieka. Lares byli tak ściśle zespoleni z pojęciem mieszkalnego domu rzymskiego, że poeci używali tego słowa na określenie domu, mieszkania. Lary kultu gminnego chroniły całe terytorium miasta czy miejscowości. "Miasto, okręg, ulica, każde pole, a później nawet dziedzina wojskowa miały swoje Lary".

Do bóstw domowych, tj. Penates i Lares Familiaris (stąd formułka określająca dom z rodziną: Lares et Penates) odnosiła się najbardziej uczuciowa i najdłużej utrzymana, zawsze z jednakowym pietyzmem pielęgnowana strona rzymskiej pobożności. Dla nich odprawiano poranne nabożeństwa domowe, przy posiłkach, przy wyjściu z domu i powrocie; w ogóle w każdej okoliczności życia. W tym właśnie znalazło dobitny wyraz owo silne uczucie, jakie Rzymianina wiązało z jego rodziną i domem rodzinnym. Ośrodek i punkt centralny każdego domu rzymskiego stanowiło atrium, a środek atrium ognisko, jako naturalny ołtarz ludzkiego mieszkania. Na nim płonęła Vesta, przy nim miały swoje miejsce poczerniałe od dymu posążki wiernych stróżów domu. Im był poświęcony stojący przed ołtarzem stół - mensa, przy którym spożywali codzienne posiłki ojciec i matka z dziećmi, wraz ze służbą. W każdy poranek nabożny Rzymianin zgromadzał rodzinę i niewolników w atrium, ażeby razem z nimi złożyć ofiarę bogom domowym i pomodlić się do nich. W południe, przy obiedzie jako głównym posiłku (prandium) nakazywał milczenie, z każdej potrawy strącał nieco na ognisko, odmawiając przy tym modlitwę, która zapewne niewiele różniła się swoim tonem i nastrojem od 4-ej prośby Modlitwy Pańskiej. W pierwszym, dziewiątym i piętnastym dniu miesiąca (calendae, nonae, idus) wieńczono ognisko i składano Larom ofiary za dobro i pomyślność domu i rodziny - ofiary pro copia.

Podobnie jak świątynia Vesty stanowiła ognisko gminy rzymskiej, uważano także najstarsze domostwo, świątynię Janusa

przy Forum, za bramą miejską. W ten więc sposób Janus i Vesta reprezentują ojczyznę obywatela rzymskiego. Obywatelowi na wojnę towarzyszą wyobrażone na chorągwiach wojskowych bóstwa: Juppiter jako orzeł, Mars jako wilk i Quirinus jako knur.

c) Kult rzymski i kapłani

U Rzymian - jak to jest zawsze na tym poziomie rozwoju religijnego - za prawdziwie pobożnego uchodził człowiek wierzący według pewnych określonych zasad, pewnego nomos - ten, który punktualnie spełnia swoje obowiązki religijne. A więc religia rzymska nosi charakter religii nomistycznej. U podstaw całego rzymskiego kultu leży wyobrażenie, że z bogów można korzystać jako ze środków do osiągnięcia pewnych praktycznych celów i korzyści. Dlatego w okresie najstarszym kult był wprawdzie prosty, jako że nie znano jeszcze wtedy świątyń ani posągów i obrazów bóstw, lecz jednocześnie skomplikowany i przeładowany różnymi ceremoniami i działaniami symbolicznymi. Najmniejsze odchylenie od normy dokonania tej czynności unicestwiało moc ofiary. Nie wolno było opuścić żadnego słowa, żadnego ruchu czy gestu. To było przyczyną, że przy kulcie była niezbędna pomoc kapłana, jako rzeczoznawcy, który miał pilnować, aby nic nie zostało opuszczone i zaniedbane. Kapłani jako urzędnicy państwowi dla kultu publicznego byli po części kapłanami w sensie właściwym. Pierwotnie byli raczej reprezentantami bóstwa, pośrednikami, a po części także rzeczoznawcami. Na ich czele w okresie monarchii stał sam król. Później króla zastępował - jak w Atenach archon basileus - rex sacrorum lub rex sacrificulus. Kult dla różnych bóstw odprawiali po części poszczególni kapłani, spośród których najznakomitszymi byli trzej flamines - dosłownie 'zapalacze' (ognia), właściwie 'rozdmuchiwacze ognia':

1) flamen Dialis, kapłan Juppitera, poddany bardzo surowym obowiązkom i rygorom,
2) flamen Martialis - kapłan Marsa,
3) flamen Quirinalis, kapłan Quirinusa.

Po części zaś kult odprawiały kolegia kapłańskie - sodalitia:

1) Luperci, kapłani Fauna,
2) Fratres Arvales - Bracia Niw,
3) kapłani bóstw państwowych i Larów rzymskiej granicy pól,
4) saliowie (dosł. skoczkowie, tancerze),
5) Pallatini i Collini, dwa zrzeszenia kapłańskie, które każdego roku, na początku i na końcu okresu wojowania, na cześć Marsa, czyli Quirinusa wykonywały tańce wojenne i wojownicze pieśni.

Szczególnymi rzeczoznawcami byli augures, wróżbici, którzy badali wolę bogów z obserwacji lotu ptaków. Później ten rodzaj wróżby w Mieście, a w obozie wojskowym przez kontrolę, czy zabrane do obozu kokosze zjadały podaną karmę czy też nie, zostały zastąpione przez przejętą od Etrusków funkcję kapłanów wyroczni, haruspices, którzy wróżyli z wnętrzności zwierząt ofiarnych. Innymi specjalistami byli fetiales, którzy wydawali opinię o wszelkich okolicznościach dotyczących zawierania przymierzy na okres wojny i pokoju, i wykonywali przy tym szereg czynności obrzędowych.

W okresie późniejszym dołączyli się tu jeszcze duodecem (dwunastu) względnie quindecim viri sacris faciundis - mężów do sprawowania świętych funkcji. Byli oni powołani do pilnowania obowiązków religijnych przejętych przez państwo rzymskie z religii obcych, zwłaszcza z religii greckiej.

Nadzór nad wszystkimi czynnościami sakralnymi spoczywał w ręku tzw. pontifices. Pierwotnie zapewne byli pomocnikami króla przy ofiarach, a spełniali swoje funkcje zarówno jako ofiarnicy przy zarządzonych - lecz nie przez jakieś szczególne rozporządzenie - uroczystościach państwowych, jak i jako najwyżsi rzeczoznawcy. Ich przewodniczący, pontifex maximus, po zlikwidowaniu władzy królewskiej w Rzymie stał się rzeczywiście najpotężniejszą figurą wśród kapłanów.

Do kolegium owych pontifices, którzy swoją urzędową siedzibę mieli w tzw. regia - dawnym zamku królewskim przy świę-

tej ulicy, zostali zaliczeni: pontifices, pod przewodnictwem króla, a potem pontifexa maximusa, rex sacrorum, flamines,virgines Vestales (dziewice Vesty - Vestalki).

Flamen Dialis nie śmiał nigdy dotknąć się czegoś uznanego za profanum, nieczystego, pospolitego, nie śmiał słuchać pieśni przy obrzędach pogrzebowych i zbliżać się do grobów, które we wszystkich prawie religiach uchodzą za nieczyste (vide i Stary Testament). Gdy się gdzieś pojawił, każdy musiał przerwać wykonywaną pracę. Nie śmiał w ogóle wchodzić w styczność z codziennymi stosunkami życiowymi. Nie wolno mu było rozejść się z żoną, a po owdowieniu po raz drugi się ożenić. Po śmierci żony musiał składać urząd, ponieważ jej śmierć go zanieczyszczała. Godność ta była zatem bardzo patriarchalistyczna.

Najważniejszymi spośród najstarszych rzymskich świąt państwowych były te, które miały związek z życiem natury i pracą rolnika - święta wiosenne, letnie i jesienne. Najpopularniejszymi świętami były saturnalia, radosne święta wysiewu pod koniec okresu zasiewu zimowego. Głównym dniem był 17 grudnia, kiedy nawzajem się obdarowywano i wstrzymywano od wszelkiej pracy.

d) Drugi okres dziejów religii rzymskiej: do II wojny punickiej

Chronologia: I wojna punicka: 264-241 r. a.Chr., II wojna punicka: 218-201, III wojna punicka: 148-146.

Koniec monarchii rzymskiej przypada na okres panowania Tarkwiniusza Starego, piątego króla rzymskiego, Serwiusza Tulliusza, szóstego władcy, zamordowanego przez swojego zięcia, ostatniego, siódmego króla - Tarkwiniusza Pysznego. W tym okresie rozpoczyna się nowa epoka w dziejach religii rzymskiej, znamionująca się tym, że bogaciej rozwinął się kult Juppitera - Jowisza. Coraz wyraźniej zaczęły zaznaczać się wpływy obce, zwłaszcza greckie, dochodzące do Rzymu czy to wprost, czy za pośrednictwem Etrusków. Najważniejszymi jak gdyby punktami granicznymi w tym okresie religii rzymskiej było: wzniesienie

świątyni Jowisza na Kapitolu (509) i uznanie ksiąg sybillińskich. Nowej pozycji Rzymu jako przywódcy Związku Latyńskiego odpowiada kult Jowisza, czczonego jako Juppiter Latiaris - ochraniający cały ten Związek. Juppiterowi Latiaris wznieśli już Tarkwiniusze świątynię na wzgórzu albańskim (Alba Longa) i poświęcili mu radosne święto latyńskie przymierza, tzw. feriae latinae. Jako bogini przymierza miast latyńskich otrzymała na wzgórzu awentyńskim świątynię Diana, prawdziwie italska bogini (później łączona z grecką Artemidą). Pod miejscowością Aricia w Górach Albańskich nad jeziorem Nemi miała już dawniej poświęcony sobie święty gaj ze świątynią sławioną w starożytności za liczne uzdrowienia chorych. Tam też urzędował jej kapłan, król gaju - rex nemorensis, który swoją godność zyskiwał w ten sposób, że zabijał swojego poprzednika specjalnie do tego przeznaczoną gałęzią drzewa. Polityczny charakter Diany jako opiekunki przymierzy nie zatarł jej pierwotnego charakteru jako chroniącej kobiety. Świadczą o tym jej miejsca kultowe w całym Lacium, mieszczące się w świętych gajach, gdzie składano dla niej przepaski, tabliczki wotywne, pochodnie, lampy itd. jako dary dziękczynne po przebytych połogach i innych dowodach jej szczególnej opieki.

Na okres republiki (po 510 r.) i następujący po nim okres cesarstwa (od 31 r.) przypada największy okres kultu Juppitera pod postacią Juppiter Optimus Maximus z Kapitolu. Według tradycji słynna świątynia kapitolińska została zbudowana już przez Tarkwiniuszów dla kapitolińskiej trójcy, w skład której wchodzili: Juppiter Optimus Maximus, Junona, Minerwa. Była to nowa trójca, różna od już wymienianej (Juppiter, Mars, Quirinus). Nowa trójca była oparta na przejętych za pośrednictwem Etrusków wpływach greckich. Ze świątynią tą były połączone wspaniałe igrzyska i wspaniały kult. Dawny patriarchalny bóg nieba Juppiter został potężnym władcą, o którego zamku mówiono, że miał zostać stolicą całego świata, boskim uosobieniem rzymskiego państwa zdobywczego. Do tej świątyni chodził codziennie rano wielki Scipio Africanus starszy, aby cichą modlitwą przygotować się do całodziennej pracy, a wszystkie swo-

je późniejsze tryumfy przypisywał ochronie i pomocy tego wielkiego boga. Juppiter Optimus Maximus jest wyrazem wiary Rzymian, której pozostali wierni aż do czasu, gdy całkowicie zerwali z religią swych ojców. Ale dopóki rzymskie władanie światem rozszerzało się i umacniało, nie można było wątpić o jego mocy i potędze. Ludy świata drżały przed nim bardziej, niż dawniej przed Mardukiem czy Astartą. Nawet obcy władca, Antioch Epifanes, zbudował dla niego w swojej stolicy Antiochii świątynię i z fanatyczną gorliwością propagował jego kult. Tylko jeden lud, żydowski, sprzeciwił się temu, co wywołało powstanie w 164 r. a.Chr., które sprowadziło na Żydów wielkie klęski i nieszczęścia. W rezultacie długotrwałych zmagań przez cesarza Hadriana na gruzach świątyni Jahwe na Syjonie została wzniesiona świątynia boga kapitolińskiego, Juppitera Optimusa Maximusa, aż dopiero chrześcijaństwo w IV w. położyło kres jego potędze.

e) Księgi sybillińskie

Jak już wspomniano, za czasów Tarkwiniuszów wzmogły się w Rzymie wpływy etruskie. Etruskowie stali już od dawna pod wyraźnym wpływem Greków, zarówno w architekturze, jak w religii. Lecz rzecz znamienna - w rzymskim panteonie nie odnajdujemy żadnego boga etruskiego, najwyżej tylko spotykamy się w pobożności rzymskiej z instytucją wróżbitów, haruspices, haruspicina, która była w Etrurii o wiele bogaciej wykształcona niż w Rzymie. Nawet mimo oficjalnego stosowania, haruspicina odczuwano zawsze jako zabobon, supestitio.

Ważniejsze było przejęcie do państwowego kultu rzymskiego elementów religii apollińskiej, wyznawanej przez południowoitalskich Greków, zwłaszcza w Cumae. Tradycja głosi, że Tarkwiniusz Pyszny wysłał poselstwo do Delf. Mówiono też, że miał on liczne kontakty z Cumae i stamtąd sprowadził księgi sybillińskie do Rzymu. Sybilla kumańska była wzorem dla wieszczenia rzymskiego, które rozwinęło się od skromnych początków. (W wielu miastach greckich w południowej Italii były udzielające wy-

roczni Sybille, będące w służbie Apollina i wieszczące z jego natchnienia). Wyrocznie te nie przepowiadały przyszłości, ale podawały sposoby i środki, jak przy szczególnie złych znakach wróżebnych czy w ciężkiej niedoli przebłagać bogów. Wyrocznie takie czerpano, podobnie jak w Cumae, tak i w Rzymie, nie od kapłana, ale też nie zawsze w zakupionych przez Tarkwiniusza zbiorach wyroczni zwanych Księgami Sybillińskimi, a przechowywanych w podziemiach świątyni kapitolińskiej. Zbiór ten pochodził od kapłanów Apollina, a był oddany pod opiekę państwowego kolegium: pierwotnie duumviri (dwaj mężowie), potem decemviri (dziesięciu mężów), wreszcie quindecim viri sacris faciundis (15 mężów do sprawowania świętych funkcji). Wyrocznie sybillińskie zaznaczyły się w dziejach religii przez to, że zalecały przeszczepienie większości kultów greckich i innych na grunt rzymski. I tak, oprócz Apollina, który co prawda dopiero w 431 r. a.Chr. zdobył sobie w Rzymie większą świątynię, zostały wprowadzone pod rzymskimi imionami Ceres, Liber i Libera greckie bóstwa zboża: Demeter, Dionizos, Persefone, jako pomocnicy w czasie klęski głodowej, a ostatecznie jako patroni plebsu w Rzymie. Zresztą w ogóle rzymscy plebejusze byli nastawieni helenofilsko. Następnie duumvirowie wprowadzili Latonę - Letho i Hermesa - Mercuriusa jako boga handlu. W czasie III wojny samnickiej (292-290 a.Chr.) został przejęty grecki Asklepios jako Aesculapus, bóg - lekarz. Wtedy po raz pierwszy zwrócono się do samej Grecji. Z Epidauru sprowadzono świętego węża jako obiekt czci religijnej. Dawna oryginalna bogini italska Diana została skombinowana z Artemidą, która wraz z Apollinem została przejęta już wcześniej. Minerwa, jedno z bóstw trójcy rzymskiej, została skombinowana z Pallas Athene, której rysy przejęła. Nowa była Bona Dea - Dobra bogini, której świątynia i kult były dostępne tylko dla kobiet. Łacińska bogini ogrodów Venus została skombinowana z grecką Afrodytą, boginią miłości, a wraz z jej kultem zadomowiła się w czasie II wojny punickiej wśród Rzymian legenda o Eneaszu. Podróże Eneasza (zob. Wergiliusza "Eneidę") są odzwierciedleniem rozszerzania się tego kultu, który później, przez wyprowadzenie

rodu julijskiego (ród Cezera) od Afrodyty-Venus jako pramatki rodu, nabrał nowego znaczenia. W tym też dopiero czasie i pod wpływem greckim zyskały bóstwa rzymskie ludzką postać - dawniej były uobecniane tylko w postaci cieniów i fetyszy.

Również z Grecji pochodzą od 399 r. a.Chr. często wymieniane w starych tekstach Lectisternia - nowy sposób przebłagiwania bogów - posążki bogów w postaci lalek, ubranych w sukienki, kładzione na placach publicznych lub w świątyniach po dwa lub po dwie pary na stołach, aby przy nich móc spożyć uroczystą ucztę ofiarną.

Kiedy w 83 r. a.Chr. na Kapitolu spłonęły księgi sybillińskie, zastąpiono je nowymi, sprowadzonymi z Erythrae w Azji Mniejszej. Wśród tych zakupionych przez senat rzymski wyroczni sybillińskich znajdował się prawdopodobnie także poemat pochodzący zapewne od jakiegoś Żyda, znającego XI rozdział Izajasza i odpowiednie do niego utwory apokaliptyki żydowskiej. Poemat ten stanowił później podłoże słynnej IV Eklogi Wergiliusza, zapowiadającej szczęśliwy okres - nowy eon pod władaniem władcy wyrosłego z cudownie urodzonego dziecka. O tym utworze traktują dokładniej dwa dzieła: Norden, "Geburt des Kindes" i Weber, "Der Prophet und sein Gott".

f) Trzeci okres dziejów religii rzymskiej: do końca republiki. Dalsza hellenizacja. Kulty azjatyckie

Od czasu zwycięstwa Rzymian nad Kartaginą w III wojnie punickiej rozszerzył się znacznie duchowy i polityczny horyzont Rzymian. Podobnie jak dawniej, od czasu tzw. Związku Latyńskiego, tak teraz zaczyna się nowy okres dziejów religii rzymskiej. Nosi on znamię coraz silniejszego wchłaniania obcych elementów religijnych - co się zresztą zaczęło jeszcze w okresie poprzednim - oraz coraz zgubniejszego wpływu rozsadzającej starą religię krytyki filozoficznej. Dlatego można okres ten określić jako początek upadku narodowej religii rzymskiej. W czasie licznych nieszczęść, jakie w czasie II wojny punickiej spadły na Rzym (m.in. bitwa pod Cannami, 216 r.) zaznaczyły się w religii

rzymskiej liczne inowacje. W 217 r. zyskał w kulcie państwowym prawo obywatelstwa grecki system 12-tu bogów. Sześć par bogów greckich, których posągi były ustawione na ateńskiej agorze: Zeus - Juppiter, Hera - Junona, Posejdon - Neptun, Atena - Minerwa, Ares - Mars, Afrodyta - Wenus, Apollon, Artemida - Diana, Hefaistos - Vulcanus, Hestia - Vesta, Hermes - Mercurius i Demeter - Ceres, otrzymało także na Forun Romanum pozłacane posągi, oczywiście pod łacińskimi imionami, ale były to bóstwa greckie. Przez to zniesione było prastare sakralno-prawne rozróżnienie i oddzielanie od siebie bogów własnych,rodzimych Dii indigetes od bogów importowanych - Dii novensides. Ta nowa grupa bogów została oficjalnie uznana jako Dii consentes. W kilka lat później nastąpiła jeszcze radykalniejsza i gwałtowniejsza inowacja. W 204 r. uroczyście sprowadzono do Rzymu na koszt państwa i to na skutek wyraźnej wyroczni sybillińskiej prosty, nieociosany kamień, reprezentujący postać Magna Deum (= deorum) Mater - Wielkiej Matki Bogów, małoazjatyckiej bogini-matki Cybeli (Kybele) z Pessinus. Kamień ten uzyskano od Attalosa, króla Pergamonu na wybrzeżu małoazjatyckim, a związana była z tym obietnica, że dopomoże to do wypędzenia z kraju wszystkich wrogów zewnętrznych, co też się rzeczywiście udało. Wprowadzenie tej dzikiej postaci małoazjatyckiej bogini razem z jej zmarłym i znowu ożywającym synem i kochankiem zarazem, Attisem, oznacza jedno z najważniejszych wydarzeń i zjawisk historii religii nad brzegami Morza Śródziemnego.Jest to początek wielkiego synkretyzmu - przemieszania religii,zapoczątkowanego już po Aleksandrze Wielkim na Wschodzie,w greckiej połowie tego obszaru kulturowego oraz wdarcie się wpływów orientalnych do państwa rzymskiego.

Mające charakter tylko cieniów postacie dawnych bogów rzymskich zostały przez zapożyczenia greckie i wschodnie wypełnione konkretniejszą treścią względnie nawet przez tamte konkretne postacie zastąpione. Racjonalizujące wyjaśnianie tych kwestii przez filozofię oddziaływało w tym kierunku, że zwarty krąg pojęć i wyobrażeń religijnych został od wewnątrz rozsadzony. Postacie bogów wyjaśniano euhemerystycznie, tj. że

w ślad za Euhemerosem traktowano postacie bogów jako wybitnych ludzi, potężne osobowości, herosów przeszłości, albo też naturalistyczno-filozoficznie, w czym celował zwłaszcza kierunek neopitagorejski Pseudoapicharmosa. Tak blisko spokrewniony z duchem rzymskim i dlatego tak wielki wpływ posiadający w Rzymie stoicyzm (Scaevola), dalej epikureizm i młodsza Akademia platońska (sceptycyzm) działały - mimo różnic między sobą - zgodnie w tym kierunku, że systematycznie podkopywały zaufanie do bogów. Wpływały na sfery wykształcone w tym duchu, że religię należy traktować jako instytucję potrzebną politycznie dla mas prostego ludu, ze względu na państwo. Mimo szeregu pięknych i wzniosłych idei religijnych, w jakie obfitowały niektóre systemy (np. stoicyzm), filozofia nie potrafiła stworzyć równowartościowej namiastki za utraconą bezpowrotnie religię.

Już w czasie I wojny punickiej jeden z wodzów wykpiwał auspicia, wróżby dotyczące losów wojny, a niebawem zaczęli to robić sami augurowie. W Rzymie utarło się nawet powiedzenie, że "gdy augur spotkał na ulicy augura, to obaj się do siebie uśmiechali, drwiąc z naiwności tych, którzy wierzyli w ich wyrocznie". W otoczeniu Juliusza Cezara nigdy nie mówiono o wróżbach, ani on sam w sprawozdaniach o prowadzonych przez siebie wojnach, galijskiej i domowej, nie wspomina o wróżbach. Urzędy kapłańskie oddawano nie tak, jak dawniej, najgodniejszym, lecz kupowali je najbogatsi, czerpiąc z nich potem duże zyski (nie mówiąc o prestiżu). Najwyższy urząd kapłański, flamen dialisa, był w ostatnim przedchrześcijańskim stuleciu nie obsadzony przez 75 lat. Niewiara zaś miała ten skutek, że zaczął się szerzyć zabobon - superstitio. Wśród sfer wykształconych i uczonych zaczęła zyskiwać uznanie astrologia, zaklęcia duchów i demonów, i obie te importowane ze Wschodu instytucje zaczęły iść ze sobą zgodnie w parze. Senat rzymski dokładał wprawdzie wszelkich starań, aby liczne przy tej okazji nadużycia opanować i ukrócić, skazywano na wygnanie różnych wędrownych filozofów, wróżbitów i kapłanów, lecz zwierzchność państwowa nie mogła opanować potężnego prądu współczesnego - przemożnego

wpływu filozofii sceptycznej i oczekującej zaspokojenia w kultach orientalnych głębokiej potrzeby religijnej.

Zajmijmy się pokrótce orientalizacją religii rzymskiej. Małoazjatycki kult frygijskiej bogini Kybele ukształtował się w Rzymie o wiele spokojniej, aniżeli w jego ojczyźnie w centrum Małej Azji. Jednak dopuszczano w Rzymie jej wykastrowanych kapłanów zwanych galli z oboymi zwyczajom rzymskim lubieżnymi tańcami w służbie tej bogini. Jednak obywatelom rzymskim nie wolno było przyjmować urzędów jej kapłaństwa, jak również zakazany był aż do czasów Cesarstwa kult orgiastyczny Cybeli. Święty kamień Cybeli był najprawdopodobniej meteorytem, który po przywiezieniu do Rzymu złożono najpierw w świątyni bogini Victoria, aż dopiero w 191 r. zbudowano dla niej na wzgórzu palatyńskim, jakby w sercu Miasta, jej własną świątynię - aedes Matris Deum Magnae Deae.

Przypadkowa skarga wniesiona w 186 r. przyczyniła się do wykrycia tajemnego kultu Bakchusa w Rzymie, który to kult, mimo że połączony był z niesłychanymi wyuzdaniami i okrucieństwami zarazem, znalazł w Rzymie poklask u wielu tysięcy jego tajemnych zwolenników. Konwektykle bakchiczne były upragnionym przez wielu środkiem do uprawiania zakazanej w państwie rozpusty, trucicielstwa, fałszerstwa dokumentów, zwłaszcza testamentów, a nawet sprzysiężeń politycznych.

Orientalni astrologowie byli zwani w Rzymie zawsze Chaldejczykami. Już Cato, zmarły w 149 r. a.Chr. ostrzegał przed nimi. W 139 r. zostali oni wygnani z Rzymu. Uznaniem cieszyli się nawet wśród ludzi wykształconych i uczonych, jak u Varrona i Nigidiusa Figulusa. Oficjalnie zostali uznani dopiero za cesarza Septimiusza Sewera (193-211 p.Chr.). Również magia miała w Rzymie bardzo zróżnicowany charakter. Przyjęły się w niej różne elementy, także galijskie, od celtyckich i galijskich kapłanów - druidów. W 97 r. zakazane zostały w Rzymie ofiary ludzkie, które składano potajemnie na podstawie różnych tajemnic magii. Niektórzy cesarze, np. Nero i Hadrian, popierali magię.

Charakterystycznym znamieniem tych czasów była próba specyficznego, podjętego w duchu pitagorejskim, wyjaśnienia religii rzymskiej w 181 r. a.Chr. na podstawie podrzuconych ksiąg Numy Pompiliusza, z których 7 w języku greckim traktowało o teozofii, a 7 łacińskich o ius pontificum. Fałszerstwo to było tak niezręczne, że wnet wyszło na jaw. Senat nakazał spalenie ksiąg i cała próba spaliła na panewce.

g) Czwarty okres dziejów religii rzymskiej: okres cesarstwa

Wprowadzenie cesarstwa oznaczało restaurację także dla religii rzymskiej. Pierwszy cesarz, Oktawian August (u władzy 31-14) energicznie a roztropnie wprowadził kult narodowy. Odbudowano stare świątynie, ożywiono stare kulty, na nowo obsadzono dawne urzędy kapłańskie, z których wiele przez dłuższy czas pozostawało nieobsadzonych. Już przed przyjęciem godności imperatora, w 32 r. August dokonał jako fetialis - augur, który wydawał opinię w kwestii przymierzy, wypowiedzenia wojny Kleopatrze, w dawno już zapomnianych formach prawno-sakralnych. W 12 r. przyjął urząd pontifexa maximusa. Odtąd do dobrego tonu należało pielęgnować pobożność, okazywać cześć i przywiązanie do dawnej narodowej religii rzymskiej. Przez to nabrała ona nowych rumieńców życia. Lecz prawdziwe ożywienie i odnowienie w życiu ludu nie dało się wprowadzić w sposób sztuczny. O wiele ważniejsze dla ożywienia prądów religijnych było dokonanie dwu nowości - ubóstwienia cesarza oraz propagowanie i wzrastanie uniwersalizmu.

Kult cesarza w Rzymie wzorował się na przykładach z dawnej religii egipskiej, gdzie faraon uchodził za inkarnację boga Re lub Horusa oraz na ubożyszczeniu Aleksandra Macedońskiego, który jeszcze za życia odbierał cześć boską. Ustanowiono też dla niego w Aleksandrii w 271 r. a.Chr. regularny kult. Korzystna dla kultu cesarzy była też metoda euhemerystyczna. Stanowił także dla tego kultu dobry punkt zaczepienia kult geniusza. Za wzorem Aleksandra szli niektórzy z jego diadochów - następ-

ców, jak Seleucydzi syryjscy i Ptolemeidzi egipscy. Wszystko to stanowiło teoretyczne usprawiedliwienie kultu cesarza. Pośrednio uwielbienie panującego domu Juliuszów brało się stąd, że obok kapitolińskiej świątyni Jowisza powstał drugi ośrodek kultu państwowego w prywatnym kulcie cesarskim. Do prywatnego kultu domu cesarza należał nie tylko geniusz cesarza i geniusze jego przodków, lecz właściwie także Apollo Palatinus, któremu była poświęcona wspaniała świątynia zbudowana przez Augusta tuż obok pałacu cesarskiego, a nadto Mars Ultor - Mściciel (Julisza Cezara), zestawiony w tym celu z pramatką rodu - boginią Venus. Marsowi Ultorowi była poświęcona świątynia na Niższym Rynku. Te prywatne bóstwa cesarskie, jak również uwielbianie geniusza żyjącego cesarza, nabrały znaczenia, które wyparło dawne bóstwa republikańskie. Utrzymał się z nich tylko Juppiter Optimus Maximus, dla którego religijna polityka Augusta mogła okazać się zgubna, ale jednak utrzymał się jeszcze dzięki cesarzom z domu Flawiuszów aż do końca pogaństwa rzymskiego, jako właściwy chroniciel ludu rzymskiego. Te same tendencje dynastyczne skłoniły cesarza Augusta do włączenia starodawnej Vesty jako opiekunki ogniska państwowego do prywatnego kultu swojej rodziny.

Cesarzowi, jak również członkom jego rodziny, okazywano przy różnych okazjach niesłychaną i niezmordowaną służalczość przez modlitwy przyczynne, śluby, ofiary itd. na ich konto. Do starodawnych formuł religijnych włączano imiona cesarzy i wybitniejszych członków ich rodzin. Poszczególnym zaletom cesarzy, jak Virtus Augusta, Clementia Augusta, Justitia etc. przy znanej tendencji religii rzymskiej traktowania pewnych własności jako postaci boskich, składano hołd jako boginiom. Już za Augusta ubóstwiczony został szczęśliwy powrót cesarza ze Wschodu po zwycięskiej rozprawie z Antoniuszem pod Actium oraz sprowadzona przezeń na całe imperium Felicitas, Pax, Victoria.

Podjęta przez Augusta próba uwielbiania go jako Mercuriusa nie udała się. W szczególnie jaskrawy sposób czciły cesarzy i cesarzowe współzawodniczące ze sobą na tym polu prowincje, zwłaszcza greckie, które wielbiły ich na monetach i w in-

nych napisach, jako nowe objawienia Zeusa, Apollina, Hery, Afrodyty i innych postaci z greckiego panteonu. Szczególne pretensje do kultu cesarskiego podnosili Commodus, syn Marka Aureliusza i Diokleojan. Dla religijnego dostojeństwa cesarzy było znamienne, że wywodzono ich pochodzenie już nie z ludu, lecz, jak to było z dawien dawna w Egipcie i Persji, od bogów lub jakiegoś szczególnego boga. Od I-go wieku cesarz był zwany przez poddanych 'nasz bóg'. Wprowadzony przez Commodusa tytuł cesarski Invictus - niezwyciężony, nasuwał myśl o bliskim związku cesarza z bogiem słońca - Deus Invictus Sol.

Od samego początku kult cesarski w kulcie państwowym aż do czasów Diokleojana (284-305) dotyczył bezpośrednio cesarza zmarłego względnie cesarzy zmarłych. Bóg Juliusz Cezar - Divus Julius, któremu cesarz August zbudował świątynię, nie został nigdy uznany przez prawo sakralne (ponieważ nie był on cesarzem), natomiast uznany został Divus Augustus, którego kult jeszcze za jego życia traktowano jako kult, uwielbianie Geniusa Augusti. Po jego śmierci wyraźnie się skrystalizował i do niego dołączyli się po swojej śmierci późniejsi cesarza - Divi Imperetores również jako obiekty kultu. W każdym jednak razie inne postacie cesarskie były zawsze postaciami wtórnymi w kulcie i stały za założycielem cesarstwa - Augustem. Oficjalne uwielbianie cesarza, które usuwało kult innych bogów po prostu w cień, w kulcie państwowym dotyczyło geniusza panującego cesarza i podniesionych na mocy uchwały senatu do rzędu bogów jego poprzedników. Dopiero Diokleojan, który państwo rzymskie zorganizował w duchu monarchistycznym, zmienił ten porządek na korzyść boskości jeszcze żyjącego cesarza. Posągom cesarzy - ich geniuszom, składano ofiary. Ich głowy na podobiznach były okolone koroną z promieni - nimbem; mówiono o ich majestacie i wieczności. W świątyniach swoich zmarłych małżonków służbę religijną pełniły ich wdowy, w tej nadziei, że po swojej śmierci same zostaną ubóstwione. Jednakże poza obrębem rzymskiego kultu państwowego cesarze zażywali, począwszy od Augusta, bez pośrednictwa 'idei geniusza', już za swojego życia czci religijnej, jak bogowie. Nawet stawiano ich jako żywych bogów wy-

żej niż bóstwa, które były obecne tylko w postaci posągów lub na malowidłach. Augusta wielbiono jako zbawiciela ludzkości - Soter. W prowincjach, ale później także w samej Italii, wznoszono kaplice, świątynie, zakładano towarzystwa kultowe i związki kapłańskie dla nich, w celu boskiego uwielbiania każdorazowego cesarza, a czyniły to zarówno jednostki, jak i gminy, miasta a nawet prowincje. Niektóre miasta uważały za szczególne wyróżnienie, że mogły uchodzić za stróżów świątyni imperatora - naocokoroi.

Sami cesarze zajmowali różne stanowiska wobec kultu cesarskiego. Tyberiusz i Trajan sprzeciwiali się temu, Wespazjan drwił, Kaligula, Nero, Domicjan potęgowali jeszcze swoje roszczenia do czci boskiej. Commodus ('cesarz - gladiator') wymógł na senacie uznanie swojej godności boskiej jako "rzymskiego Herkulesa". Aurelian sam zwał się Dominus i Deus, a wreszcie w postaci Diokleojana osiągnął ten rozwój swój szczyt i na nim też, jako na ostatnim cesarzu przed Konstantynem Wielkim, rozwój ten się urywa. Faktycznie jednak żaden z cesarzy nie zażywał takiej czci boskiej i to nawet całkiem szczerej, co pierwszy z nich - August. Gdy przedstawiono mu prośbę o wyrażenie na to zgody, zażądał, by ustanowiono także kult 'boskiej Romy' - boskiego Rzymu i by jej również zbudowano świątynię. Miał kult cesarski to znaczenie, że znacznie przyczynił się do umocnienia politycznej i duchowej jedności państwa. Każdy, kto składał cesarzom ofiary, symbolizował przez to swoje wdzięczne uznanie dla ładu i dóbr, z jakich sam w potężnym Imperium korzystał. Kult cesarzy oznaczał raczej uznanie dla zwierzchności państwowej i dla jedności państwa, aniżeli ubóstwienie człowieka. Toteż tkwiła w nim także znaczna wartość moralna, chociaż z drugiej strony musiał także sprowadzić ostre spięcia między sobą a pobożnością chrześcijańską. Istotnie, wszystkie inne, rozpowszechnione w państwie rzymskim i bardzo ze sobą przemieszane kulty wschodnie, mogły się porozumieć z tak cennym dla państwa kultem jako religijnym wyrazem jedności państwa, tylko nie te dwie religie - judaizm i chrześcijaństwo.

Uniwersalistyczny rys tego okresu zaznaczał się już w tym, że Juppiter Optimus Maximus został nie tylko podniesiony do rzędu najwyższego bóstwa spośród wszystkich bóstw świata i to pod najbardziej wzniosłymi tytułami, jak Summus, Excellentissimus, Exsuperantissimus itd., lecz że został również zidentyfikowany z naczelnymi bogami wszystkich ludów podbitych przez Rzymian, a wszędzie w prowincjach budowano świątynie wzorowane na kapitolińskiej. Rozpoczęto od tego, że bóstwa obce zaczęto czcić i uwielbiać jako tajemnicze moce. Teraz zaś na odwrót, widziano w nich słabsze reprodukcje swoich własnych bogów. W ten sposób każdy z głównych bogów jakiegoś obcego panteonu był w zasadzie także Juppiterem, a kult takiego Juppitera, w różnych jego postaciach i połączeniach, zachował jeszcze przez pewien czas zanikłe poza tym domorosłe kulty i stał się obok kultu cesarza pewnego rodzaju religią światową dla olbrzymiego państwa. Nowo rozbudzone pożądanie zbawienia szukało zaspokojenia w kultach orientalnych, w synkretyźmie i w filozofii.

Jeżeli chodzi o religie pogańskie po edykcie mediolańskim Konstantyna Wielkiego (313), to zarządzeniem z 341 r. zakazano pogańskich ofiar i zabobonów - superstitio. Mimo to jednak kult pogański trwał jeszcze w Rzymie przeszło 100 lat. W 494 roku papież Gelasius dał wyraz swojemu gniewowi, że w Rzymie odprawia się jeszcze uroczystości lupercalia. Wkorzenione głęboko w świadomość ludu niektóre święta pogańskie zostały przez Kościół chrześcijański niejako 'przechrzczone' i przejęte z treścią dopasowaną do treści historia sacra chrześcijaństwa.

h) Synkretyzm religijny

Antyczny synkretyzm religijny rozpoczął się w Rzymie już za czasów republiki - pamiętną datą jest tutaj rok 204 - ale jego rozwój na większą skalę należy właściwie do okresu cesarstwa. Punkt szczytowy osiągnął w III w. Jak już wspomniano, pierwszą z importowanych postaci bogów była Cybela, wyobrażona jako ciągniona przez lwy królowa wysokich gór. Z pewnością

razem z nią przyszedł do Rzymu także kult Attisa, chociaż słyszymy o nim w rzymskiej religii dopiero później. Wbrew początkowym zakazom cesarz Klaudiusz pozwolił, że Rzymianin mógł zostać kapłanem tej bogini. Naczelni jej kapłani, zwani archigalli, w napisach z czasów cesarstwa noszą imiona rzymskie. W czasie jej święta przez ulice Rzymu ciągnął wśród hałaśliwej muzyki fletów, bębnów, metalowych talerzy i in. barwny orszak. Długie włosy jej kapłanów furkotały w zawrotnym tańcu, a gdy podniecenie osiągnęło punkt szczytowy, wtedy adepci, ubiegający się o godność kapłańską, dokonywali samokaleczeń, jak to według mitu uczynił i sam Attis. Kult Cybeli zajmował wśród innych kultów orientalnych w Rzymie uprzywilejowaną pozycję i rozpowszechnił się we wszystkich prowincjach łacińskich.Szczególne wrażenie wywierała sama bogini Cybele na kobietach, jako opłakująca swego kochanka. Ponieważ kult Mitry przyjmował w poczet swoich wyznawców tylko mężczyzn, oba te misteria połączyły się i nawzajem uzupełniały. W miejscu dzisiejszego Watykanu stało niegdyś Frygianum, świątynia frygijska bogini, gdzie jeszcze w IV w. składano ofiary krwawe. Hierarchia kościoła rzymskiego przejęła pewne elementy z kapłańskiej hierarchii Attisa. Naczelny kapłan frygijski nazywał się również papa - ojciec i pater patrum - ojciec ojców; nosił także potrójną koronę, tiarę, jak papież. Nawet współczesny tron papieski jest ozdobiony emblematami frygijskimi.

Od II w. a.Chr. przyjął się w Rzymie kult egipskiej Izydy, ale był prześladowany aż do czasów Kaliguli, który zbudował dla Izydy świątynię na Polu Marsowym, Campus Martius. Później kult Izydy rozpowszechnił się w całym Imperium. W jej towarzystwie przybył do Rzymu także Serapis (skrót kombinacji imion: Osiris + Apis), dla którego Ptolemeidzi zbudowali w Aleksandrii wspaniałą świątynię. Tam - jak zresztą w wielu świątyniach rozsianych po całym państwie - leczył Serapis, podobnie jak grecki Asklepios, rzymski Eskulap - tych, którzy w nocnej porze przychodząc na ceremonie odprawiane ku ich czci, zostali przezeń 'opętani'. To samo działo się zresztą i w świątyniach Asklepiosa. Kapłani Izydy również stanowili bardzo sil-

ną i zwartą organizację hierarchiczną i codziennie odprawiali bardzo efektowne ceremonie i obrzędy, z których niektóre przeszły jako elementy do nabożeństwa chrześcijańskiego. Oczywiście chodzi nie o treść, ale o gesty, ruchy i zewnętrzne zachowanie się hierurga.

W czasie wojny z Mitrydatesem z Bitynii, w latach 87-85 i 63 a.Chr. żołnierze rzymscy zapoznali się z kultem boga Mitry, który już w tym czasie przyjął do zrębu swoich zasad babiloński system astralny. Samego Mitrę utożsamiano ze słońcem (babil. Szamasz), później dodano mu imię Sol Invictus, słońce niezwyciężone. Niezależnie od tego występuje też Helios (gr. słońce), osobno, jako przyjaciel Mitry. Również olimpijskie postacie boskie, które mitraizm przejął ze swoją niesłychaną zdolnością dopasowania się (która była dlań początkowo wielce korzystna, ale wreszcie doprowadziła do tragicznego dla niego w skutkach starcia ze zwycięskim chrześcijaństwem), oznaczały, podobnie jak i irańskie imiona bogów, ciała niebieskie i czas. Włączenie do państwa rzymskiego wschodnich prowincji doprowadziło do bardzo żywej komunikacji i kontaktów między nimi a Rzymem. W Mieście przypuszczalnie już za czasów Pompejusza (w 63 r. a.Chr. zdobywa on dla Rzymu Syrię i Palestynę) miały miejsce wtajemniczenia w misteria Mitry. W pierwszym rzędzie legioniści, ale także niewolnicy i kupcy przeszczepiali potem, zwłaszcza za cesarzy z rodu Flawiuszów, kult tego irańskiego boga aż po zachodnie krańce państwa rzymskiego. Za Sewerów mitraizm pod względem liczby wyznawców współzawodniczył z chrześcijaństwem i jeszcze w IV w. hierarchia mitraistyczna oddawała się błogim nadziejom, że za pomocą spekulacji filozoficznej i władz państwowych wchłonie on w siebie wszystkie bóstwa i stanie się oficjalną religią państwową. Diokleciajn był również protektorem obyczajów perskich i takich nauk oraz doktryn, które nadawały się do uświetnienia jego pozycji jako władcy. On i jego współcesarze w związku z ich zjazdem w Carnutum w 307 r. poświęcili świątynię Mitrze jako fautorii imperii sui, jako sprzyjającemu ich władzy. Również Julian Apostata, chociaż właściwie był zwolennikiem neoplatonizmu, od

czasu cichego wtajemniczenia w misteria perskie wierzył, że pozostaje pod szczególną opieką Mitry.

Kult Mitry uprawiano w grotach lub podziemnych kaplicach, ku upamiętnieniu epizodu z mitów o Mitrze, jakoby wyszedł on ze szczeliny ziemnej. W Rzymie mitraiczne związki sakramentalne posiadały liczne groty podziemne, tzw. spelaea i mitraea; wśród nich była grota na Kapitolu. Do dziś zachowana jest w Rzymie świątynka pod kryptą kościoła św. Katarzyny Klementyny. Podobnie jak uroczysty kult Izydy, również i te podziemne obrzędy nastrajały uroczyście, wywoływały skupienie i wewnętrzną koncentrację. Półmrok i różne efekty świetlne dopomagały w tym, że - podobnie jak w kultach prymitywnych - przedstawienia w maskach zwierzęcych, statuy bogów i najróżniejsze symbole, wywierały na neofitach silne wrażenie, zwłaszcza, że podawano im przy tym upajające napoje. Zwolennicy zwani mystai (mystes pochodzi od aryjskiego pierwiastka 'musz' - kraść, stąd misterium to potajemnie i ukradkiem odbywany kult względnie od gr. myoo - przymykam oczy) podzieleni byli na 7 stopni o nazwach: kruk, ukryty, żołnierz, lew, Pers, biegun słoneczny i wreszcie ojciec - do tego najwyższego stopnia z reguły należeli kapłani. Jak niektóre z tych określeń, również i pewne bóstwa czy symbole wymieniane lub używane w kulcie, wskazują na pochodzenie perskie, czyli, że kult ten wywodzi się z religii Zaratustry. Te bóstwa i symbole to np. Wieczny Czas - Zerwan Akaran, 'Dusza Byka', cztery święte elementy, święty ogień płonący na ołtarzu przed obrazem bóstwa, moździerz do wygniatania świętego napoju Haomy. Najważniejszym jednak dziedzictwem po religii Mazdy był duch czujności, pracowitości, nie unikania mozołu, ścisłej karności i dyscypliny, które ożywiały religię Mitry. Tak jak Mitra walczył i zwyciężał, tak również dusza ludzka - która podobnie jak on zstąpiła z nieba na ziemię - powinna wieść dobry bój: opanowywać pokusy natury cielesnej, oczyszczać się i przezwyciężać moce zła. Z mazdaizmu, z którego mitraizm się wywodził, zachował on szereg ablucji, pedantycznych uciążliwych reguł, które bardzo dobrze odpowiadały religijnemu charakterowi i nastrojowi okresu cesarstwa

rzymskiego. Podobnie jak na inne kulty i doktryny tego okresu, również i na mitraizm silny wpływ wywierała pesymistyczna nauka o upadku w grzech i idea wyzwolenia duszy od materii. Przez to moralność mitraizmu nabrała obcego mazdaizmowi rysu ascetycznego, także pewnej surowej powagi, która dawała mu pewną etyczną podporę i wynosiła mitraizm ponad przeciętną wobec innych misteriów Wschodu. Szczególny nacisk kładziono na cnoty żołnierskie: odwagę, męstwo, czujność, wytrwałość, posłuszeństwo. Począwszy od Szkocji aż do Morza Czarnego szereg odkrytych w różnych miejscach śladów po statuach i świątyniach Mitry wskazuje szlaki, gdzie obozowały niegdyś legiony rzymskie, których żołnierze wyznawali ten kult. Napisy, obrazy i kaplice tej szczególnej religii żołnierskiej zachowały się również w Italii, Galii i Afryce północnej. Natomiast w krajach z kulturą grecką kult ten przyjmował się tylko sporadycznie.

Drugą przyczyną, która religii Mitry zapewniała przewagę nad kultami zarówno rodzimymi jak i importowanymi było to, że posiadał on w zrębie swoich zasad także pewne nauki - system astrologiczno-kosmologiczny. Polegał on na astrologicznej zasadzie związku i prawidłowości, która jednakże w praktyce poruszała się w obrębie naiwnych i fantastycznych wyobrażeń. Teologia astralna i kult Mitry wzajemnie się wspierały.

Sprytni i energiczni Syryjczycy, którzy na skutek przemieszania ludności dostali się do Italii czy to jako niewolnicy, wędrowni kupcy czy żołnierze, przynieśli ze sobą także swoich bogów - Adonisa i Baalów różnych miejscowości. Wśród Baalów współzawodniczył nawet z Mitrą zwłaszcza jeden - Baal z Doliche, małej i nieznacznej miejscowości w północnej Syrii i jako Juppiter Dolichenus był poważnym konkurentem Mitry. Inny Baal, z Emessy, został niesłychanie wywyższony, gdy 14-letni chłopiec, który był jego kapłanem, został w 218 r. obwołany cesarzem jako Heliogabal (Elagabal) i w związku z tym usiłował wprowadzić kamienny fetysz z Emessy pod imieniem Sol Invictus Elagabal jako najwyższego boga. Heliogabal był kiepskim odnowicielem religii i nie miał powodzenia w swoim przedsięwzięciu. Niemniej jednak przez tę próbę przyczynił się i

przygotował grunt pod to, że zrozumiały w religiach prymitywnych prymat słońca powoli zyskał uznanie, przygotowane już zresztą przez uczone teorie o ciałach niebieskich, ich ruchach i wpływie na ciało i duszę ludzką. Teorię tę w Italii wprowadził zresztą już ok. 100 r. a.Chr. syryjski stoik Poseidonius, o którym była już mowa. Cesarz Aurelian pobudował dla Sol Invictus na Polu Marsowym w Rzymie kolosalną świątynię z niesłychanie wspaniałymi ceremoniami i dostojnym kapłaństwem. Antyczne pogaństwo znajdowało w ten sposób swoje ujście w pewnego rodzaju monoteiźmie solarnym. W dniu odrodzenia słońca - 25 grudnia (okres zimowego solstitium) jako w dniu zwanym natalis Invicti - narodziny Niezwyciężonego, obchodzono uroczyście narodziny Zbawiciela i kościół chrześcijański dopiero w IV w. przeniósł dzień święta Bożego Narodzenia na ten dzień - poprzednio był nim dzień 6 stycznia jako dzień Epifanii.

Wymienione powyżej kulty, w przeciwieństwie do judaizmu i chrześcijaństwa, wcale się nawzajem nie wykluczały. Również ich doktryny, które były zaczerpnięte z jednego lub drugiego systemu filozoficznego, dawały się z łatwością ze sobą powiązać. Jeden i ten sam człowiek mógł dać się wtajemniczyć 'dla zbawienia swej duszy' w kilka różnych misteriów i zasięgać rady u różnych szkół czy kultów. Takie zlania się rozmaitych doktryn religijnych czy systemów filozoficzno-religijnych miały ustawicznie miejsce. Np. Mitra, czczony w surowych grotach mógł się zlać z bogiem Sol Invictus, wielbionym we wspaniałych świątyniach boga słońca; innym przykładem jest zlanie się greckiego Asklepiosa i egipskiego Serapisa. Kulty uprzywilejowane w okresie synkretyzmu religijnego wyraźnie odcinają się od dawniejszego pogaństwa grecko-rzymskiego przez pewne wspólne rysy i do pewnego stopnia łączyły się ze współczesnymi filozoficznymi naukami o zbawieniu.

Po pierwsze więc, wdzierające się do cesarstwa rzymskiego kulty orientalne mają za swoją treść mit kultowy, który jednakowo odgradzał je od pedantyzmu obrzędów rzymskich, jak i od wzniosłych w swej nieosiągalności greckich Olimpijczyków. Taki mit kultowy traktował nie o najwyższym bogu, ale o bogu, który żył tutaj na ziemi i obcował z ludźmi. Jego dzieło i cier-

pienie jest pewną tajemnicą - misterium, do którego dojście może zapewnić tylko wtajemniczenie - poświęcenie. Mit kultowy ma przeważnie wzruszającą treść dramatyczną, która przejmuje duszę człowieka zarazem trwogą i nadzieją, smutkiem i radosnym tryumfalnym nastrojem. Jest to jeszcze silniejsza dawka efektów psychicznych niż ta, jaką podawały misteria eleuzyjskie i uszlachetniona, uwznioślona religia Dionizosa. Zwykle bohaterem, podobnie jak i tam, jest bóg wzrostu i życia, który umiera, ale znowu ożywa, tak jak Tamuz, Adonis, Attis, Ozyrys. W kulcie w szczególne święta narzeka, płacze i biada nad śmiercią boga, jak to czyniono w bardzo dawnych czasach przy obrzędach wegetacyjnych, chociaż gorliwość kultowa dotyczyła nie zapewnienia sobie pomyślnego żniwa i urodzaju, lecz zbawienia własnej duszy. Gdy o tym się upewniono, nastrój tryumfalny dochodził do punktu kulminacyjnego. W pieśniach na cześć Tamuza czy Adonisa mamy takie zdanie: "Biadają nie bez nadziei, gdyż śpiewają, że zgubiony znowu przyjdzie". W Rzymie w dniu wiosennej równonocy (22 marca) ubierano świerk ścięty przez członków specjalnego bractwa - dendroforów i noszono go w procesji, w ludzkich szatach, jako zwłoki Attisa. Następnego dnia uczestnicy obrzędów nucili żałobne pieśni, poszcząc; następny dzień nazywał się dies sanquinis - dzień krwi, gdyż w tym dniu kapłani bogini matki, Cybeli, biczowali się aż do krwi, a nawet zadawali sobie rany; kandydaci na wtajemniczonych dokonywali na sobie nawet kastracji. 25 marca było święto zwane hilarie, święto wesołości, obchodzone wśród radosnych krzyków, że "bóg żyje". W misteriach Izydy najbardziej wzruszającym momentem była inventio - odnalezienie zwłok Ozyrysa. W czasie wielkich uroczystości w listopadzie przypominano sobie, jak Izyda poszukiwała zwłok martwego Ozyrysa, które znalazła a sam bóg-małżonek ożył.

Mitra nie umiera, lecz błogosławione jego dzieło na ziemi jest źródłem zbudowania. Najczęstszym obrazem, jaki występuje w mitraistycznej sztuce sakralnej, jest Mitra ze smutkiem w oczach i sercu zabijający sztyletem byka ku dobru ludzkości. Z ciała tego byka wyrosły pożyteczne rośliny: zboże i winorośl,

z których wywodzą się elementy sakramentalnej wieczerzy: chleb i wino. Z nasienia byka wywodzą się pożyteczne zwierzęta, a jego dusza w niebie czuwa nad trzodami. Po dalszych bohaterskich czynach, dokonanych dla ochronienia ludzi przed złymi mocami, Mitra z Heliosem i innymi towarzyszami powracają do nieba.

Po drugie, mit kultowy rozwija się w doktrynę - teologię, której nie miały obrzędy religii narodowych. Kulty orientalne uprawiane w cesarstwie rzymskim i prowadzące misję mniej lub bardziej wyraźnie przyswajały sobie nowe rozpatrywanie przyrody, aby przy pomocy elementów astrologicznych opanować umysły swoich zwolenników. Jednak święte nauki nie stanowią wiedzy, którą można sobie przyswoić mocą ludzkiego umysłu, lecz uchodzą za objawienie boga. Wszystko zaś znajduje swoje ujście w uwielbieniu Słońca. Jeden z najwybitniejszych badaczy tych kultów, Cumont, wykazał, jak propaganda religijna i nauki filozofów współdziałały ze sobą w stworzeniu teologii astralnej, a w szczególności solarnej. Nawet neoplatonizm posłużył się w ostateczności dziwnym astrologiczno-magicznym aparatem doktrynalnym. Nauk tajemnych używano także bardzo gorliwie w dziedzinie czarodziejskich recept, magicznych formuł i różnych przepowiedni.

Po trzecie, praktycznym celem obrzędów i nauki było wyzwolenie, zbawienie na czas po śmierci doczesnej. Zatracono zaufanie do własnej mocy i w bezsilnej tęsknocie wyciągano dłoń po pomoc nadprzyrodzoną. Umysły i odczuwanie zostały ogarnięte przez 'ból świata', odczuwany rzeczywiście lub udawany, co było wówczas modną manierą. Kulty wschodnie i ich mity obiecywały i symbolizowały pociechę, pokrzepienie, pomoc, wreszcie żywot wieczny. "Tharreite mystai. Tou theou sesoosmenou, estai kai hymin ek ponoon sooteria" - Bądźcie dobrej myśli, kandydaci do wtajemniczenia, gdy bowiem bóg jest wybawiony, również i wy będziecie mieli wyzwolenie z udręk...; tak brzmiała formułka, którą kapłani szeptali mystom w czasie największego napięcia uroczystego nastroju w chwili obrzędów, kiedy podczas nocnego nabożeństwa opłakiwali zmarłego boga. Jednakowoż napisy

nagrobne nie wykazują zbyt silnego poczucia nieśmiertelności. Wtajemniczeni w egipskie misteria Ozyrysa i Izydy przedstawiani są po śmierci z nakryciem głowy, które wskazuje na to, że mystes jest właściwie Serapisem, co według staroegipskiej zasady identyfikowania zmarłego z bogiem było łatwe do przyjęcia. Niezwykle dramatyczny przebieg uroczystości wtajemniczenia przedstawiał przeprowadzenie mystów przez trwogę śmierci do żywota. Święty dreszcz, jaki przenikał jestestwo uczestników, miał stanowić przedsmak przyszłych losów duszy. Apuleius, który pozostawił opis misteriów Izydy, podaje słowa wyznania pochodzące od mysta: "Przeszedłem przez bramy śmierci, przestąpiłem próg Prozerpiny (Persefony), przeszedłem przez elementy (tj. stoicheia, o których i w listach apostoła Pawła jest wielokrotnie mowa) i powróciłem na ziemię pośród nocy, widziałem słońce błyszczące pełnym blaskiem, zbliżyłem się do niebieskich i podziemnych bogów i wielbiłem ich twarzą w twarz". Do Asklepiosa - Eskulapa, który jest także bogiem - zbawicielem - Soter, mówi się: "Dziękujemy ci, że nas uznałeś za godnych wtajemniczyć nas w wieczność, podczas gdy jeszcze jesteśmy w śmiertelnych ciałach". Mitra występuje jako sędzia i towarzysz zmarłych. Według nauki perskiej zmarłych oczekuje zmartwychwstanie ciała, przy czym Mitra sporządzi z tłuszczu byka, zabitego w czasie ostatecznym, 'napój nieśmiertelności'.

Teologia solarna stanowiła uczoną teorię o pochodzeniu i ostatecznym celu istnienia duszy. Dusza, najszlachetniejszy składnik natury ludzkiej, należy do ognia, jako najszlachetniejszego z elementów. Słońce zsyła iskry, które obdarzają ciało życiem. Gdy ciało zostanie rozwiązane przez śmierć, słońce znowu zabiera do siebie cząstkę z nich. Na promieniach słonecznych dusza powraca do swojego pierwotnego źródła, a zanim tam dotrze, księżyc oczyszcza ją ze wszelkiej nieczystości. Nauka o błogostanie, jakiego będą zażywać dusze zbawione w regionach niebieskich, w słońcu lub wśród gwiazd stałych, ostatecznie zdystansowała wszystkie inne doktryny.

Po czwarte, tak wysoki cel jakim jest wyzwolenie duszy, wymaga wysiłku i oczyszczenia. Nowe kulty miały w odróżnieniu od

dawnych religii nie tylko inne doktryny, ale miały też nad nimi przewagę dzięki nowemu ideałowi życiowemu. Zalecały one skruchę i nastrój pokutny w okresie, który był na to bardzo wrażliwy, który chciwie przyjmował nawet surowe i brutalne środki i sposoby oczyszczania jako szczególnie święte i skuteczne. Chodziło o oczyszczenie duszy od jej splamienia przy pomocy specjalnego systemu obmywań i oczyszczeń, charakterystycznych zwłaszcza dla misteriów egipskich i perskich. Jeszcze większą moc posiadała krew zwierzęcia ofiarnego, którą uczestnicy obrzędów pili lub się nią skrapiali. Przejmowano prymitywne obrzędy, u podstaw których leżało prymitywne wyobrażenie, że przez krew można odzyskać szczególną moc życiową, a przejmowano je jako środki do złagodzenia grzechów i osiągnięcia boskiej świętości; w tym też sensie je wykładano. Naoczny świadek takich obrzędów, chrześcijański poeta Prudentius (zm. 410 p.Chr.) opowiada, jak krew byka, zabitego przed jamą w ziemi, ściekając poprzez szpary między ułożonymi nad tym otworem belkami, spadała na wtajemniczonych "jak święta rosa", a ci chciwie podsuwali swoje szaty i członki pod miejsca, w które krew ściekała, a nawet ją chciwie lizali. Po wyjściu z jamy pokazywali się tłumom i odbierali od nich hołd. Były to obrzędy zwane taurobolion, od dawna bardzo rozpowszechnione w Azji Mniejszej i Armenii, a zdaje się w II w. zostały włączone - chociaż pochodziły z perskiego kultu Mitry - do kultu bogini-matki Cybeli. Równie prymitywnym, chociaż mniej wstrętnym, był wspomniany przez Juvenalisa zwyczaj zdejmowania z siebie szat i składania ich przed arcykapłanem, archigallusem, co miało oznaczać, że składa się z siebie grzech i winę z całego roku. Im większe ktoś podejmował umartwienia, tym większa była jego zasługa. Asceza nie utraciła swej mocy przyciągającej. Post i wstrzemięźliwość kapłanów kultów sakramentalnych, ich umartwianie się, podarte brudne szaty pokutne, uciążliwe pielgrzymki, rozdzieranie i ranienie własnego ciała, robiły na tłumie ogromne wrażenie i zyskiwały dla tego kultu zwolenników. Wyznawczynie Izydy musiały trzy razy w ciągu roku kąpać się w Tybrze i drżąc z zimna wlec się na pokrwawionych kola-

nach do świątyni. Jeśli bogini przez swoją wyrocznię nakazała, musiano odbyć pielgrzymkę, kosztowną przecież, do ojczyzny Izydy - Egiptu, by ze świętej rzeki Nilu przynieść do Rzymu wodę, którą potem wylewano w jej świątyni. Asceza służyła nie tylko ekspiacji, zmazaniu pewnych określonych win. Ideał mnicha-ascety uchodził za najświętszy. Tertulian powiada, że wśród zwolenników i zwolenniczek Mitry było wielu mężczyzn i kobiet, którzy wzgardzili małżeństwem. Niezależnie jednak od tego ukształtowało się życie wyznawcy Mitry jako żmudna i uciążliwa walka, święta służba żołnierska - militia. Pod koniec okresu pogaństwa do życia nabożeństwowego zostały wprowadzone rozważania moralne i napomnienia do etycznego, uczciwego życia. Chociaż nie w sposób ekskluzywny, jak to było w chrześcijaństwie starożytnym, również bogowie kultów orientalnych domagali się bezwzględnego oddania, jakie nie było znane kultom tradycyjnym. Zjednoczenie z bogiem nabrało rysów namiętnego pożądania i znamion uwewnętrznienia. 'Spożywano bogów' w świętych wieczerzach, które zasilały ciało i ducha ludzi wierzących boskimi mocami; stąd nic dziwnego, że niektórzy ze starożytnych pisarzy chrześcijańskich dopatrywali się w tym szatańskiego naśladownictwa chrześcijańskiej Wieczerzy Pańskiej.

Powraca to, co prymitywne misteria głosiły o śmierci i odrodzeniu - powtórnym narodzeniu i oznacza, obok obrzędów i razem z nimi, 'przemianę duszy'. Izyda 'powołuje' swoich godnych wybranych i wprowadza ich do godnego, nowego, nieskazitelnego żywota. W użyciu jest tajemnicza terminologia, by przez niezrozumiałe wyrażenia wykazać w sposób drastyczny i intensywny, jak ścisłe jest zespolenie z bogiem.

Z powyższego wynika bliskie pokrewieństwo ruchu religijnego z usiłowaniami filozofii. Najwyraźniej okazuje się to w osobistym i uniwersalnym charakterze, jaki cechuje i religię, i filantropię w tym czasie. Obrzędy i misteria przeprowadza się wtedy nie dla jakiegoś miasta lub dla państwa, ze względu na miasto czy państwo lecz po to, by ratować jednostki. Kapłani kultów sakramentalnych nie byli urzędnikami państwowymi i nie byli tylko wykonawcami pewnych obrzędów, ale byli także

duszpasterzami. Jednocześnie misteria te potworzyły nowe, wolne, tajemne związki, których członkowie byli związani ze sobą nie przez więzy krwi, lecz przez więź religijną i przez uczestnictwo w wieczerzach sakramentalnych. W wielu wypadkach nazywano się fratres carissimi - najdrożsi bracia. Padały więc bariery obcości i oddalenia. Z indywidualizmem tym przyszedł i uniwersalizm. Przez te misteria Azjaci i Rzymianie złączyli się ze sobą. Nie tylko uprzywilejowani mieli prawo do osiągnięcia godności w tych kultach. Jest rzeczą znamienną, jak dalece kulty te rozpowszechniły się wśród warstw najniższych i niższych: niewolników, wyzwoleńców, żołnierzy, służących, rzemieślników, kupców. Ofiarność na rzecz związku religijnego umacniała jeszcze tę solidarność. Więcej jeszcze, wobec swojej niedoli, nędzy, uciążliwości życia, odczuwano wspólnotę ze wszelkim stworzeniem. Podobnie jak teologia astralna, również i pesymizm coraz bardziej ogarniał wszystkie te kulty i doktryny sakramentalne, o ile nie były już one takie z natury.

Oczywiście, za tym znacznym rozszerzeniem się religijnego i ogólnoludzkiego horyzontu szły tendencje monoteistyczne. Izyda jest "jednym i wszystkim" - hen kai pan. Każdy wyznawca jakiegoś boga starał się przez przypisanie mu tytułu Pantheos - Wszechbóg lub w jakiś inny sposób wykazać prawo tegoż boga do uważania go za boga ogarniającego wszystkich innych bogów.

Na takim tle rozpoczęło swoją misję młode chrześcijaństwo. I tylko na takim tle i podłożu misja ta mogła zakończyć się takim zwycięstwem, jakie dla niego nadeszło.

B. RELIGIA GERMANÓW I SŁOWIAN

I. Religia Germanów

Zwyczajowo używane takie nazwy, jak: 'religia germańska', 'mitologia germańska' są trwale przyswojoną strukturą językową, frazeologiczną, bardzo zarazem nieprecyzyjną. Tym, co stanowi o owym braku precyzji jest zbyt szeroko i zbyt obiecują-

co używany przymiotnik 'germański'. W gruncie rzeczy dość wąska podstawa źródłowa odnosi się raczej do Skandynawii, szereg zasadniczych kwestii odnoszących się do Germanów kontynentalnych zbywając milczeniem.

Trzy podstawowe źródła to "Edda", "Germania" Tacyta i pieśni skaldyczne. "Edda" to zbiór pieśni o tematyce mitologicznej i bohaterskiej, znany nam z późnego, bo XIII-wiecznego rękopisu, spisanego w języku staroislandzkim. Niejasne jest znaczenie jej tytułu, różnie tłumaczonego - np. "Księga dworu Odyna" - bądź - jak sądzą niektórzy badacze, tytuł ten jest nieprzetłumaczalny. Sam tekst pieśni nastręcza wielu problemów filologicznych i interpretacyjnych. Do przekazu Tacyta trzeba stosować te same rygory krytyczne, jak w stosunku do każdego źródła historycznego. Znamienne jest jednak, że znawcy przedmiotu odwołują się w zasadzie częściej do zapisek misjonarzy chrześcijańskich niż do "Germanii". Osobnym i specyficznym działem są pieśni skaldów, związanych z lokalnymi dworami skandynawskimi. I tutaj pojawiają się pewne trudności interpretacyjne - użyta metaforyka jest niejasna. Informacji źródłowych dostarczają ponadto relacje chrześcijańskie - opisy, zalecenia hierarchów, instruktarze spowiednie. Coraz większą liczbą danych służy archeologia. Wreszcie, choć często spornych wiadomości, udzielają zachowane inskrypcje runiczne, związane z działaniami magicznymi.

Przegląd elementów religii Germanów zacznijmy od kosmologii. Ich wyobrażenia o świecie pozostawały w ścisłym związku z wyobrażeniami o czasie. Pojmowanie czasu jest w zasadzie wyobrażeniem cyklicznym, u progu którego stoi trudna do sprecyzowania kategoria "dawno". Nie zachowały się wskazówki (lub też nigdy nie istniały), jak rozumiano 'dawność' wydarzeń ujętych w zmitologizowane opowiadanie. Na początku istniała tylko przepaść (jaskinia, szczelina - wszystko to są więc formy wyobrażeń skandynawskich) oraz Ymir - olbrzym, z którego bogowie ukształtowali świat. Ten motyw mitologiczny znakomicie prezentuje jedną ze szczególnych cech całej mitologii germańskiej - jej niespójność i nielogiczność. Nie wiadomo, w jaki

sposób Ymir mógł egzystować w nieukształtowanej przestrzeni; z innych pieśni można zrekonstruować tyle, że olbrzymowie istnieli także w czasie, ujętym w słowie "dawno", a pierwszy z nich powstał z kropel Wzburzonej Fali.

Świat 'wydźwignęli' bogowie - synowie Bora, z których najznaczniejszy był Odyn (kontynentalny Wodan). Działalność bogów spowodowała podział ziemi na M i d g a r d - bezpieczną strefę ludzkiego bytowania, wewnętrzną, i U t g a r d - strefę zewnętrzną, siedzibę przerażających stworów i olbrzymów. Oba przytoczone wyobrażenia są sprzeczne ze sobą - przekształceniu członków Ymira przeciwstawiają inne fragmenty "Eddy" pracę synów Bora nad bliżej nieokreśloną substancją. Podobnie różne są poglądy na porządek astralny - raz dzień i noc są przywożone przez rumaki, a słońce i księżyc są tworami olbrzyma, gdzie indziej układ gwiazd i planet, i szczegółowo wyodrębniony rozkład doby, są spowodowane interwencją bogów, przy czym - jak się zdaje - wypowiedź bóstwa starczy, aby zaistniał poranek, dzień itd.

Osią tak wyobrażonego świata był jesion Yggdrasill (Koń Yggra, tj. Odyna), wiecznie zielone, monstrualnych rozmiarów drzewo, sięgające nieba, roztaczające konary nad Midgardem. Yggdrasill wspierał się na trzech korzeniach - pod jednym z nich miała swą siedzibę Hel, bogini śmierci; pod drugim trolle - złe, złośliwe karły; pod trzecim wreszcie korzeniem żyli ludzie. Nadto z tym drzewem były związane niektóre gatunki zwierząt. Centralne w tej "mitycznej geografii" (S.Piekarczyk) miejsce jesionu i to, że łączy on sobą różne wymiary zmitologizowanych wyobrażeń skandynawskich związane jest blisko z kultową rolą drzew, czy też nieco szerzej, obiektów naturalnych. Rola ta zdaje się być potwierdzona ogólnie dla społeczeństw germańskich, acz wyobrażenie Yggdrasill jest właściwe dla kręgu "Eddy".

Tę "geografię" uzupełnić trzeba o garść informacji o krainie Hel - krainie zmarłych. Mieści się ona pod jednym z korzeni jesionu, jest siedzibą bogini tegoż imienia. Mgliste wyobrażenia o niej wskazują, że lokowano ją w podziemiach świata.

Uprzedzając fakty trzeba nadmienić, że bogini Hel nie jest związana z cyklem mitów eschatologicznych. W zachowanych tekstach pojawia się jeszcze jedno wyobrażenie krainy umarłych, traktowane przez badaczy jako skompilowane z nauką chrześcijańską. Jest to wionąca grozą sala "daleko od słońca", gdzie trupy zmarłych grzeszników wysysał potwór Nidhogr.

Z kręgu "Eddy" pochodzi unikalna wzmianka o ingerencji bogów w dzieje pierwszych ludzi. Pierwsza para ludzka, Ask i Embla (dosłowne znaczenie tych symbolicznych imion: jesion i łoza) została odnaleziona przez trzech bogów, w tym Odyna, którzy ich ożywili - dali oddech, ducha i czerstwy wygląd. Zaistnienie człowieka, nie wiadomo w jaki sposób ukształtowanego, nie przebiega jednak - jak się to często dzieje - w czasie zmitologizowanego powstawania (lub kształtowania) świata. O owym początku świata Germanowie przechowywali przekazy ujęte w strukturę mitycznej opowieści o złotym wieku. Specyfiką germańską jest to, że uczestnikami złotego wieku byli tylko bogowie i to tylko z jednej grupy, mianowicie z grupy Asów. Ich pełne powodzenia zabiegi życiowe przerwało pojawienie się trzech olbrzymek. Dalej w czasie, współczesnym już egzystencji ludzi, sytuowana jest wojna między dwoma grupami bogów - wspomnianymi już Asami a Vanami. Nie można w sposób pewny stwierdzić, co stało się przyczyną konfliktu. Być może, o czym poezja eddaiczna wspomina w zakamuflowany sposób, powodem wojny były próby wzbudzenia żądzy złota u Asów, czemu ci stanowczo się oparli. Pieśni skaldyczne wspominają natomiast o końcu zmagań. Po początkowych sukcesach Vanów, na znak pojednania wymieniono zakładników. Już choćby ten niewielki epizod wskazuje na duże uzależnienie mitów skandynawskich i ogólnie: germańskich, od przemian zachodzących w tworzących je społeczeństwach. Zajmujący się problemem historycy próbują na podstawie analizy faz mitotwórstwa określać stadia rozwoju społeczeństw. Także w małych fragmentach fabularnych można dopatrzeć się sytuacji czy gestów rzeczywistych - począwszy od symbolicznego rzutu włócznią przez Odyna, który dał początek zmaganiom Asów i Vanów,

po zwyczaj wymiany zakładników, gwarantujący zachowanie pokoju przez obie zainteresowane strony.

Podział bóstw na grupy Asów i Vanów jest 'specjalnością' skandynawską, choć są potwierdzone i dla Germanów kontynentalnych odpowiedniki pojęcia "Asovie". Odnośnie obu przypadków konieczne jest operowanie słowem grupa - jego niewielka precyzyjność w określaniu powiązań interpersonalnych jest tu właśnie użyteczna. Nie można bowiem myśleć o Asach i Vanach w kategoriach rodu czy rodziny, gdyż charakter tych związków jest zbyt luźny i nie zawsze daje się nawet w miarę dokładnie wyświetlić. Sytuację komplikuje nadto obecność wielu drobnych postaci mitycznych, trudnych do zakwalifikowania, o nieznanych przy tym niejednokrotnie prerogatywach czy zakresach działania. Kryterium wysuwanym przez znawców przedmiotu jest właśnie zakres działania czy też sfera, w jakiej świat mityczny zazębia się ze światem ludzkim. Stwierdza się więc, że prerogatywy Vanów odpowiadają gospodarczej działalności człowieka, Asowie zaś działają w wymiarze politycznym, a zwłaszcza militarnym. Ta konstatacja prowadzi do niezwykle istotnego wniosku - podział taki musiał istnieć i w sferze kultu. Faktycznie, Vanowie uchodzili za opiekunów urodzaju i płodności. Późniejsza mitologia skandynawska, tworzona już w okresie akcji chrystianizacyjnej, poczęła stosować przedziały między grupami bóstw; może i dlatego niektóre prerogatywy typowe dla Vanów zostały przeniesione na szczególnie popularne w odczuciach ludowych postaci spośród Asów - np. Tora.

Vanowie uchodzą za grupę zamkniętą, o spójnym charakterze religijnym. Etymologia nazwy Vanowie (staroislandzkie Vanir) jest w świetle zebranej przez J. de Vriesa literatury niejasna. Znamy z imienia tylko troje z ich grona - są to: Njörd, Freyr i Freyja. Njörd był ojcem Freyra i Freyji; w zależności od rozwoju procesu mitotwórczego niejednolicie przedstawiano sprawę jego związków małżeńskich. Njörd uchodził za bóstwo zamożne, władające wiatrem, morzem i ogniem. Nic więc dziwnego, że zwracano się do niego o opiekę nad podróżami morskimi i rybołóstwem. Został zakładnikiem ze strony Vanów pod koniec

wojny z Asami i wróci stamtąd przy końcu świata do swojej grupy bogów. W jego kulcie można dopatrzeć się pewnych znamion lokalności, mianowicie ma władać Szwecją po śmierci Odyna. Toponomastyka dowodzi, że na terenie Skandynawii istniało wiele miejsc związanych z kultem Njörda - nazwy zachowały jako jeden z członów jego imię. W jego pierwotnym kulcie można się dopatrzeć elementów fallicznych.

Freyja była żoną Odyna. Wspólnie codziennie dzielili się po połowie poległymi wojownikami - można ją więc sytuować w kręgu mitycznych wyobrażeń militarnych. Obok tego jest wszakże opiekunką miłości. Jeden z jej atrybutów - kosztowne ozdoby - był pierwotnie związany z jej rolą jako opiekunki położnic. Freyja jest postacią tworzoną z dużą wyobraźnią ludową. Ta wyobraźnia, wykorzystując przypisywaną bogini rolę w kulcie płodności, kazała Freyji wchodzić w stosunki erotyczne z niemałą liczbą postaci mitologicznych.

Freyr (pan) był bogiem żniw, roślinności i dobrobytu, był opiekunem pokojowego rozwoju. Do jego prerogatyw należało uwalnianie z okowów. Według skaldycznej "Sagi o Ynlingach" Freyr zmarł na jakąś chorobę. Wiadomość o tym zatajono, a trwanie pokoju i wegetacji utrzymywało jego kult. Zakres opieki Freyra oddają jego wizerunki o wyraźnie fallicznym charakterze.

Powyższa charakterystyka znanych nam Vanów rzuca jaśniejsze światło na wzmiankowaną powyżej spójność tej grupy - spójność opartą z jednej strony na kulcie płodności, z drugiej na zasadniczo rolniczych społeczeństwach. Znamiona urodzaju czy wzrostu istotne są też dla ludności myśliwskiej. Interesujące jest, że niektóre postacie Vanów - grupy o skoordynowanych zadaniach, wyparły, podobne w charakterze, kulty pomniejszych lub lokalnych bóstw. Opis Tacyta prezentuje lokalną zapewne boginię Nertus. Jej posąg był procesjonalnie obwożony przez kapłanów, z czym wiązały się wyobrażenia o symbolicznych, rytualnych godach bogini z jej nieznanym nam z imienia boskim małżonkiem. Czynność symbolicznego oczyszczenia bogini przez obmywanie jej posążku świadczy o dość prymitywnym poziomie rozwoju wyobrażeń religijnych. Z drugiej strony można wyrazić

przekonanie, że bogini ta była wyposażona w pełni zantropomorfizowaną osobowość. Jej kultową rolę w wymiarze ogólnogermańskim przejęła Freyja, ale metody analizy językoznawstwa porównawczego wykazują lingwistyczną tożsamość imion Nerthus i Njörd. Problem ten religiologia stara się wyjaśnić rutynowymi w takich wypadkach zabiegami: czy to hipotezą o identyczności imion obojga boskich małżonków, z których jedno w drodze zmian językowych utrwalone zostało w innej formie, czy też przypuszczeniem o przekształceniu osobowości bogini w osobowość boga - Nerthus w Njörda.

Zjawisko takiej płynności w dostępnych nam wiadomościach o religijnym świecie germańskim znajduje pokrycie w wielu innych sytuacjach. Otóż mitotwórstwo późniejsze, poddawane korekcie w świetle nauki chrześcijańskiej czy wręcz opracowywane przez misjonarzy i zakonników popełnia wielokrotnie błędy lub niekonsekwencje, fałszywie lub niejednoznacznie przedstawiając koneksje lub genealogie bóstw. Często stosowano też etymologię ludową, aby wyjaśnić imiona lub inne nazwy. Etymologia taka opierała się wielokrotnie na fałszywych przesłankach. Nie można przy tym wykluczyć częstej w takich razach tendencji do budowania mitu o mocie bądź wręcz nowych mitów. Chrześcijańskie nastawienie wzmiankowanych późniejszych autorów na pewno stwarzało pewne bariery we właściwym odbiorze religijnym przekazów germańskiego pogaństwa, ale zapewne w wielu przypadkach same te przekazy były dalekie od precyzji. Dochodziło nawet do tego, że niektórych Vanów 'przepisywano' do Asów. Same pieśni "Eddy", stanowiące wprawdzie zbiór o różnej dawności, ale dość autorytatywny, nie są wolne od nielogiczności bądź różnych naświetleń.

Przechodząc do prezentacji niektórych postaci spośród Asów można, celem dygresji, unaocznić pewne mechanizmy etymologii ludowych - podobieństwo nazw "Asowie" i "Azja" skłoniło jej twórców do refleksji o ich wspólnym pochodzeniu. Mianowicie kontynent azjatycki określano jako praojczyznę Asów. Niemniej filologiczna analiza naukowa, jak to przedstawia de Vries, daleka jest od jednoznaczności. Przypuszczenia wahają się od uz-

nania za podstawę etymologii rzeczownika "belka", "kłoda" - germańskie "ansu" (pierwotna germańska nazwa bogów: "ansu ") do wciągnięcia naszej nazwy do rodziny znaczeniowej łacińskiej "anima".

W gronie Asów mamy do czynienia z wyraźniej wykształconą specjalizacją bóstw, przynajmniej w rzędzie podstawowych postaci i ich okoliczności życiowych. Dwie cechy odróżniają ich już na pierwszy rzut oka od Vanów. Po pierwsze, wspólne miejsce zamieszkania, położone centralnie. Siedziba ta - Asgard, położona była w wewnętrznej strefie świata. Wyobrażana była jako gród, w zależności od wieku przekazu drewniany lub solidnie umocniony głazami i skałami. Co jest typowe dla mitów germańskich, o obu postaciach Asgardu wspomina się przy okazji wojny obu grup bogów. Vanowie mieli siedziby oddzielne, dopiero późna literatura mitologizująca usiłowała ich osiedlić w miejscu podobnym do Asgardu. Nie znaczy to jednak, by Asowie nie mieli swoich oddzielnych 'rezydencji'. Drugą cechą podstawową jest ściśle określone przywództwo grupy - wodzem Asów jest Odyn.

Asowie tworzyli grupę silną liczebnie i dość mocno powiązaną rodzinnie. Próby pewnej systematyzacji można uznać za tworzenie zantropomorfizowanego panteonu bóstw. Szerzej warto zaprezentować dwie postacie z ich grona, bliższej uwagi godne przez to, że mają charakter ogólnogermański.

Staroislandzki Odyn, kontynentalny (i starszy) Wodan lub Wotan był identyfikowany przez Tacyta z Merkurym. O ile tego typu utożsamienia oddają zazwyczaj wprost istotę porównywanych bóstw, o tyle w tym przypadku sytuacja nie jest prosta. Przyrównanie do Merkurego odnosi się do funkcji Odyna jako boga zmarłych. Merkury był odpowiednikiem Hermesa, ten dopiero był przewodnikiem dusz zmarłych. Charakter Wodana zmusza do ograniczenia uprawnień bóstw śródziemnomorskich. Był opiekunem tylko wojowników, którzy padli w walce. Nie bez powodu więc kult Wotana rozwijał się w obozach germańskich okresu schyłku cesarstwa rzymskiego. Z tą prerogatywą wiąże się wyobrażenie Walhalli - hali zmarłych wojowników. W tym pomieszczeniu byli

gromadzeni przez jej pana - Odyna, musieli jednak najpierw pokonać nurty wezbranej rzeki, opływającej Walhallę, a później znaleźć jedyne spośród wielu drzwi prowadzące do środka. Wielu badaczy upatruje w tej sekwencji mitu przeobrażonego wizerunku Colosseum, łącznie traktowanego z jego rzymską funkcją. Militarny charakter Odyna potwierdza wystrój zewnętrzny Walhalli - dach wyłożony kopiami, ściany tarczami. Z drugiej jednak strony Odyn - mąż Freyji, jest związany z religijnymi wyobrażeniami agrarnymi. Uważany był za opiekuna urodzaju; niewykluczone, że z jego kultem były związane procesje o charakterze fallicznym, w których wykorzystywano symbolikę wegetacyjną.

Odyn uchodził za najmędrszego spośród bogów. W pojedynku słownym z olbrzymem, uchodzącym wśród swoich za mędrca, wygrał, udowadniając swą wyższość. Owa germańska mądrość to nie skłonności i zdolności intelektualne, ale suma zdolności życiowych - sprytu, zaradności i podobnych. Mądrość taką lub też trzy różne jej rodzaje Odyn zyskał trojako: bądź pod zastaw oka od swego wuja Mimira, bądź wyłudzając "miód poezji" od córki olbrzyma lub też przez samoofiarę. Polegała ona - według "Eddy" - na tym, że wisiał "na drzewie wśród wichrów", "oddany Odynowi, sam sobie samemu" i w tej sytuacji poznał tajemnicę znaków runicznych. Znakom tym przypisywano nadzwyczajną moc - ich właściwe użycie przez wtajemniczonego pociągało za sobą skutki zwłaszcza natury emocjonalnej. Znano runy sporu, gniewu itp. Pewne wskazówki, np. informacja, że z korzeni tego drzewa wypływała wiedza, skłaniają badaczy do uznania, że chodzi tu o Yggdrasill. Jest prawdopodobne, że w wersji o samoofierze zachowane zostały elementy przekazu o praktykach szamanistycznych. Samoudręka kapłana wprowadzająca go w stan nadzwyczajnego pobudzenia lub ekstazy była drogą do osiągnięcia pewnej mocy, która gwarantowała powodzenie zamierzonym działaniom. Jeżeli to domniemanie jest słuszne, rzucałoby nowe światło na praktyki religijne dawnych Germanów. Swoją drogą, intrygujące jest samo wyobrażenie samo-(auto-)ofiary.

Uprawnienia Odyna militarne i związane z cyklem urodzaju dla świata ludzkiego i przywódcze w świecie bogów nie dawały

mu pozycji hegemona w Asgardzie. Bogowie poczynali sobie z nim niekiedy bezceremonialnie, nie czując się we wszystkim mu poddanymi.

Skandynawski Thor a kontynentalny Donar także funkcjonował w dwu wymiarach kultowych - jako bóg urodzaju (żyzności) i zjawisk atmosferycznych. Częściowo zakresy te się uzupełniają - pogoda rzutuje wszak na zbiory. Na północy, co kompetencje Thora nieco wyjaśnia, uchodził on za syna Odyna i jednej z bogiń personifikujących ziemię. Można sądzić, że zespolenie przez jedną postać mitologiczną dwu tak istotnych prerogatyw rzutowało na popularność jego kultu jako kultu opiekuńczego. W każdym razie toponomastyka wykazuje, że imię Thora jest składnikiem wielu nazw miejscowości. Tę ludową popularność Thor zawdzięcza innej jeszcze grupie mitów, wyłącznie północnogermańskich. Jest według niej "obrońcą ludzi", interweniującym na ich korzyść. Nie są to jednak interwencje na rzecz indywidualnych osób, ale dla ludzi ujętych gatunkowo, kolektywnie. Jest on przy tym samodzielny - na jego decyzję nie wpływają bronieni ani bogowie. Funkcja obrończa polega przede wszystkim na zwalczaniu olbrzymów, co było, jak się zdaje, ulubionym jego zajęciem. Potwierdzałoby to powszechne funkcjonowanie młota, którym roztrzaskiwał czaszki przeciwników, jako uznanego i czytelnego symbolu, emblematu i atrybutu. Mitologia portretuje go jako dość typowego osiłka - ulegającego częstej irytacji, samodzielnego i bezceremonialnego.

Przejście do dalszych rozważań o germańskich wyobrażeniach mitologicznych wymaga przybliżenia mitu o Balderze. Balder (Baldr) był Asem, synem Odyna, ulubieńcem bogów, najlepszym, najpiękniejszym i "świetlistym". Zaniepokojony jego snami Odyn wydobył tajemnicę losu Baldera. Z rozkazu Asów wszystkie przedmioty i stworzenia musiały przysiąc, że nie będą go krzywdzić. Bogowie walcząc dbali, aby nie ucierpiał on od żadnego oręża. Jedynie Loki - postać mityczna obdarzona bezczelnością i złośliwością - nieprzychylnie patrzył na te poczynania ochronne. Podstępem odkrył, że tylko od jemioły nie odebrano poprzednio przysięgi. Broń zrobioną więc z jemioły właśnie wetknął w

ręce Höda, ociemniałego brata Baldera, któremu obiecał, że będzie kierować jego poczynaniami. Wskazówki, którym Höd zaufał spowodowały, że oręż sięgnął Baldera. W czasie bogatego pogrzebu, na który tłumnie ściągnęli bogowie, dotarła wiadomość, że można by przywrócić Baldera do życia z ciemności Helu, jeżeli wszyscy opłakiwaliby jego śmierć. Jedna z olbrzymek, ukrywająca Lokego, nie usłuchała tego wezwania - Balder musi więc pozostać w podziemiach krainy Hel.

Znaczenia tego mitu badacze usiłowali dojść różnymi dostępnymi metodami. Plon ich poszukiwań jest o tyle bogaty, o ile bardzo niejednolity. Część spośród nich dopatrywała się symboliki światła i gry dualizmu między światłem i ciemnością. Inni podejmowali motyw śmierci i powrotu boga z krainy zmarłych, porównując go z innymi, podobnymi sytuacjami mitologicznymi, które odpowiadają misteriom wegetacji, czasami urodzaju. Tutaj pomocne może być wyprowadzenie imienia Balder od nazwy odmiany rumianku. Inni wreszcie interpretują ten mit jako odzwierciedlenie rytu inicjacyjnego. Podstawowe informacje eddaiczne o Balderze pochodzą zapewne z X w., kiedy akcja chrystianizacyjna w Skandynawii była już wcale zaawansowana. Takie właśnie datowanie istotne będzie w poniższej partii tekstu.

Powróćmy do dalszych dziejów świata, które miały się zakończyć zgodnie z opisami niezbyt jasno sformułowanych koncepcji eschatologicznych. Spokojne bytowanie Midgardu zakłóciła dopiero wojna Asów z Vanami - nie ma przesłanek, by sądzić,że mieszkańcy Utgardu przedtem zamierzali zniszczyć pozostałą część zamieszkałego świata. Drugim przełomem było złamanie przez Thora obietnicy, jaką dali bogowie olbrzymowi, który fortyfikował Asgard. Oba te wydarzenia doprowadziły do mnożących się konfliktów. Najważniejszym i ostatnim z nich miała być wojna bogów z olbrzymami, w której zwycięstwo miało przypaść tym drugim. Towarzyszyć temu miały symptomy i kataklizm o charakterze przyrodniczym. Pianie kogutów w Helu i Walhalli, które miało obudzić dla Odyna drużynę martwych wojów, gwałtowne zachowanie zwierząt mitologicznych i realnych (wilki),szum

Yggdrasill - to przerażające tło przyszłych zmagań. Przekazy eddaiczne sugerują też zjawiska o charakterze wulkanicznym. Być może, te straszne czasy nastąpią z powodu śmierci Baldera. Ostatnia para ludzka schowa się pod korzeniami Yggdrasill na tyle szybko, by się uratować przed ostatnim aktem kataklizmu - ogromnym wylewem morza. Potem następuje odrodzenie - życia, wegetacji, ludzkości, złotego wieku bogów, którym patronuje przywrócony do życia Balder. Świat oczyszczony w wodzie i ogniu rozpoczyna nowe życie.

Wyobrażenia eschatologiczne Germanów noszą więc znamię typowe dla szeroko pojętych ich wyobrażeń mitologicznych. Wizja jest ponura, krwawa, nasycona wysiłkiem walczących i wielością starć. Istotne są przy tym dwie rzeczy: koncepcja odrodzenia i rola w niej Baldera. Materiały odnoszące się do eschatologii datuje się podobnie, jak mitologiczne przekazy o Balderze. Zaskakująca śmiertelność bogów i ich całkowita klęska w walce z olbrzymami, których wszak dotąd z powodzeniem zwalczali, są wyobrażeniami zdecydowanie przedchrześcijańskimi i potwierdzonymi w dawniejszych źródłach. Odrodzenie i zmartwychwstały Balder nasuwają wielu badaczom myśl o przejęciu i zmitologizowaniu w kształcie dopasowanym do pozostałych wyobrażeń nauki misjonarzy chrześcijańskich. Wprawdzie, jeśli nawet słuszne okazałyby się domniemania o germańskiej sile kultowej zabijanego i odradzającego się boga wegetacji, to nie można by wykluczać ich splecenia się z treściami chrześcijańskimi. Pytania, jakie się przy tym nasuwają to: 1° - czy w społeczeństwach o dość niskim stopniu abstrakcji religijnej mogła istnieć i funkcjonować wizja odrodzenia totalnego, nie poszczególnego gatunku czy jednostki i 2° - czy można ją było wiązać nie dość, że z niezbyt dokładnie nakreślonym mitem, to jeszcze z jednostką, której status w Asgardzie, mimo specjalnych przywilejów nie był - wnioskując ex sillentio - w sferze wykonawczej zbyt wysoki? O wiele przecież poważniejszą rolę w codziennych zabiegach życiowych odgrywali przecież Odyn czy Thor. Rzecz jasna, pytania te nie wyczerpują katalogu pytań możliwych, for-

mułują tylko najbardziej podstawowe kwestie związane z problemem inspiracji chrześcijańskiej. Wyświetlenie poruszonych problemów mogłoby wyjaśnić wiele, często analogicznych sytuacji, a również i takie, gdzie materiał źródłowy jest o wiele bardziej skąpy. Zdani jesteśmy wyłącznie na domysły, w najlepszym przypadku mogąc opowiedzieć się za którymś z rozwiązań. Specjalne wyeksponowanie Baldera - bohatera mitu i Baldera - powracającego z ciemności krainy Hel, sygnalizuje więc tylko jedną z istotniejszych i, co ukrywać, ciekawszych zagadek religijnego świata Germanów.

Poza wyżej przedstawionymi głównymi bogami w religii i religijności pogańskiej Germanii niemałą rolę odgrywały postacie mityczne, niekiedy nie będące bóstwami. Wypełniały one mitycznie wyobrażony świat.

Do tej właśnie grupy należą m.in. norny, najogólniej mówiąc odpowiedzialne za los żyjących. Ogólnogermański charakter na norna Urd - jej imię jest utworzone jako abstrakcyjny rzeczownik odsłowny od czasownika "werda" - stawać się. Towarzyszyły jej inne, znane wprawdzie z imion, ale przypuszcza się, że symboliczny charakter tych imion wskazuje na mitotwórstwo literackie. Źródło Urd tryskało spod korzeni jesionu Yggdrasill - można by więc sądzić, że ta jej centralna lokalizacja była wyartykułowaniem przyznanego znaczenia. Według innych relacji norny pochodziły od innych postaci mitologicznych.Drugi moment, w którym historia norn zazębia się z opisanymi już wydarzeniami, to powstanie pierwszej pary ludzkiej, która oprócz nieożywienia, była "pozbawiona losu". Norny los ten poczęły kształtować. Czyniły to dwojako: przez bliżej nieokreślone "orzekanie" o losie i przędąc "nici losu". W chwili urodzenia się dziecka norny rozpoczynają swą działalność. Jak się zdaje, los herosów był przędziony złotymi nićmi zaczepionymi o niebo. Wyobrażenia norn sugerują przekonania skrajnie deterministyczne. Ich decyzja o życiu jednostki jest nieodwołalna. Nie jest wykluczone, że poznanie jej było możliwe dopiero w chwili śmierci. Co jednak istotne, bogowie także nie znali swojego indywidualnego losu. Stąd też Odyn, zaniepokojo-

ny snami Baldera, mimo własnej mądrości prosił o pomoc w ich wyjaśnieniu zmarłą wieszczkę przebywającą w Helu. Z kolei jednak staroangielska norna Wurd działa tak, jakby nie miała swojej woli; losy ona pisze, nie przędzie.

Drugim typem postaci, jaki wyodrębnimy z tej grupy, są disy (staroislandzie dísir, kontynentalne idisi). Nazwa ta jest kolektywną formułą określania bogiń, wyprowadzoną od czasownika "dhi" - ssać. Uważane były pierwotnie za opiekunki położnic i noworodków, potem - jak się zdaje - uczyniono je obiektem szerszych praktyk kultowych o charakterze wegetacyjnym. Miejscem ich kultu były dísarsalr - świątynie dís. Zasięg ich oddziaływania obejmował może dalsze dzieje dzieci. Według znawców "Eddy" niekiedy nazwę dís używano w odniesieniu do norn - rozstrzygnięcie jednak, czy dísy współdziałały z nornami w kształtowaniu losu jest przy zachowanym materiale niemożliwe. O charakterze dís informatywny jest przydomek Freyji 'Vanadís' - dísa Vanów; relacja o tym jest wszakże dość późna. Idisy były w jakiś sposób związane z działalnością wojenną człowieka - przygotowywały pęta dla jeńców i uwalniały ich z okowów, zatrzymywały wojska.

Czysto już wojenny zakres działania miały walkyrie. Przynależą one zasadniczo do eddaicznego cyklu pieśni bohaterskich, nie były też boginiami. Posiadały jednak niezwykłe cechy i uprawnienia. Poruszały się w powietrzu, mogły zawierać związki małżeńskie z ludźmi, tracąc jednak w takich razach swoje cechy specyficzne, w tym zdolność do odnoszenia zwycięstw w bitwie. Były służkami Odyna, doprowadzającymi padłych w boju do Walhalli. Uczestniczyły same w walce dając zwycięstwo, wybierając co znaczniejszych wojowników na śmierć. Jest to zgodne z etymologią samej nazwy - 'wybierające poległych'. Przebywały w Walhalli, roznosząc bohaterom piwo, jednak tam nie mieszkały. Ich obecność jest potwierdzona w źródłach skandynawskich i staroangielskich, acz niektóre przesłanki filologiczne wskazują, że znane mogły być na kontynencie. Walkyrie pojawiają się w dziejach świata bezpośrednio po wojnie Asów z Vanami; brak danych,

by były obecne w okresie eschatycznym. Znały - być może jako postaci z otoczenia Odyna - tajemnicę posługiwania się runami. Rozwój wyobrażeń o walkyriach wskazuje na to, że zaczęto je oddzielać od woli Odyna, dając im własne charaktery, nadto je indywidualizowano, w przeciwieństwie do np. dís.

Przedstawione powyżej informacje dotyczyły w pewnej tylko mierze stosunków między światem bogów a Midgardem. Zarysowany powyżej obraz pierwszego z tych światów jest silnie zantropomorfizowany i kształtowany na wzór stosunków międzyludzkich. Świat bogów, podobnie zarysowany w różnych źródłach, pozostaje jednak w różnych relacjach do świata ludzi. Nie ma jedności nawet w przekazach eddaicznych. Według cyklu mitologicznego oba światy żyją swoim życiem własnym, wydarzenia w jednym nie spotykają reperkusji w drugim, nie ma też interwencji przedstawicieli jednego w tok historii drugiego. Inaczej sprawa wygląda w heroicznym cyklu "Eddy" i w skaldyce. Oba światy są tu ze sobą powiązane, tyle, że kontakty bogów mają miejsce tylko z wybranymi przedstawicielami ludzkości - bohaterami. Bóstwo może ingerować w dzieje bohatera, niekiedy jego obecność w fabule utworu jakby nie wpływała na rozwój wypadków. Wiersze skaldyczne opowiadają się za daleko posuniętą interwencją bogów - np. Odyna, w dzieje Midgardu; wybór bogów może przyczynić się do podnoszenia prestiżu jednostki lub tworzenia pozytywnych wyobrażeń o poległym bohaterze.

W szczególności funkcje bohaterów lub wybrańców bogów pełnili nosiciele władzy - naczelnicy i królowie. Niewyjaśnialna zapewne pozostanie kwestia, czy ich stosunki z bogami były na tyle wyjątkowe i różne od możliwych relacji między bogami a innymi ludźmi, by można pewnie twierdzić o takiej wyjątkowości. Problem ten wiąże się ze sprawą tzw. heroicyzacji - powstawania przekonań o boskim praprzodku i jego dalszej opiece nad potomkami. Źródła wskazują na istnienie pierwotnie przekonań o tym, że bóstwo było przodkiem całego plemienia, a dopiero później taka genealogia stała się udziałem jedynie pewnej elity władzy. W ten sposób kapłani, władcy i inni członkowie

takiej elity mogli uzasadniać swój wyjątkowy status w społeczeństwie - nadzwyczajna przychylność boga-przodka stwarza ich uprzywilejowanie. Przodkiem plemion bywał Wodan - Longobardów i Odyn - Gotów. W pewnych tekstach imiona własne Odyn i Got są synonimiczne. Trudności interpretacyjne wiążą się z tym,że relacje o początkach ludzkości, przynajmniej w zachowanym kształcie, nie są zgodne z takimi wyobrażeniami.

Nieco inne trudności napotyka się badając kwestię mitycznego przodka jednostki. Sprawa ta jest związana z pojęciem królestwa sakralnego - takiego stanu, w którym władcom przypisywano kompetencje właściwe bogom, a to ze względu na boskiego przodka. Takie królestwo cechowałoby - zdaniem niektórych badaczy - społeczeństwa germańskie. Król miał więc wpływ na urodzaj, leczenie, interpretował wróżby. Przekazy kontynentalne wskazują, że królowie byli uważani za półbogów - Ansów,staroangielskie, że pochodzili od Wodana.

Kontakty pospolitych ludzi ze światem bogów wypełniały kultową stronę życia Germanów. Kult w ich ujęciu to głównie ofiarnictwo, do którego sprowadzało się praktyczne życie religijne. Mianowicie jedynym słowem i jedyną relacją religijną między człowiekiem i bóstwem była treść czasownika "blota" - składać ofiarę (krwawą). W rzeczywistość mityczną nie wierzono - kreowano ją tylko bądź uznawano za już obecną w świadomości ludzi, podobnie nie wierzono w postaci bóstw, a jedynie składano im ofiary. Powszechne, publiczne odprawianie kultu zasadzało się na idei odpłaty - za złożoną ofiarę oczekiwano pomocy i szczodrości tego, komu była ona przeznaczona. W przekonaniu Germanów w ten sposób bogów wzmacniano - także fizycznie. Z tą funkcją ofiarnictwa były związane uczty kultowe o charakterze zbiorowym. Sam termin blota wskazuje, że pierwotnie ofiary były krwawe - stąd też w wyobrażeniach mitycznych i praktyce religijnej pewne gatunki zwierząt były związane z określonymi kultami odpowiednich bogów i charakterem tych kultów. Kulty urodzaju i płodności oparte były nie tylko na symbolicznie ujętych (odtwarzanych) godach bóstw czy symbolice obmywań - pokropień wodą lub też zabiegach o pomyślną aurę w czasie wege-

tacji. Falliczny charakter kultowy zbiega się więc z ofiarniczą rolą konia - zwierzęcia Freyra, potwierdzoną dla ogółu Germanów. Źródła pochodzenia chrześcijańskiego sugerują, że istotna była i symbolika, i spożywanie krwi takich zwierząt.

Germanowie znali ofiary składane z ludzi. Potwierdza to Tacyt twierdząc, że związane były z kultem Wodana, utożsamionego z Merkurym. Ofiary te nie były przedmiotem uczt rytualnych - miały zapewne wzmocnić zastępy wojsk Wodana - Odyna. Ofiarowywano w nich niewolników a czasami jeńców wojennych, co potwierdzałoby symboliczny wyraz i wymiar militarny tych działań.

Skoro obiekt kultu miał odpłacić za ofiarę, musiał w chwili jej składania być o tym poinformowany, by stać się z kolei stroną czynną. Ofiara nakłaniała więc bóstwo do owego uaktywnienia. Podobnie bogów do aktywności miały pobudzać amulety noszone przez ludzi, spodziewających się pomocy od wyobrażonego na nich opiekuna. Stabilizacja społeczeństw germańskich spowodowała, że możliwa stała się wtedy hodowla zwierząt. Jej pomyślność wymuszano na bogach, wieszając amulety także na trzodach. Inną formą nacisku były procesje - zapewniano przez nie przychylność dla siebie tego bóstwa, którego wizerunek noszono. Jednocześnie procesja mogła być sama w sobie aktem kultowym lub też stwarzać odpowiednie warunki do odbycia właściwych czynności rytualnych (tu np. kult Nerthus). Do wykonywania tych czynności starczyło przekonanie, że są one potrzebne, mimo, że mitologia takiej konieczności nie sugerowała. Jeżeli by więc przyjąć pewne tezy S. Piekarczyka, można by sądzić,że niespójność niektórych postaci bóstw, ich funkcjonowanie w rozmaitych sferach - od agrarnej po militarną - było wynikiem takich przekonań. Mówiąc inaczej, raz sportretowanemu bóstwu przydawano po prostu inne funkcje, nie naruszając samego wyobrażenia o nim.

Religia germańska nie znała pojęcia grzechu ani idei odpłaty pośmiertnej za grzechy. Stąd też życia pozagrobowego, istnienie którego zakładano, nie indywidualizowano - trudno nawet orzec o relacjach między duchowym a materialnym pier-

wiastkiem człowieka po śmierci. Czy miła wojowniczym bogom drużyna zmarłych wojów towarzyszyć im miała w ciele? Zmarłych przodków raczej pamiętano, podnosząc ich męstwo i sławę, ale specjalnego, rozwiniętego ich kultu zapewne nie było.

Miejscem kultu były świątynie, gaje, okolice posągów bóstw, zapewne także strumienie (może związane z kultem norn?). W gruncie rzeczy nie wiadomo, czy świątynie były przeznaczone wyłącznie do składania ofiar dla jednego bóstwa - wtedy byłoby ono jej wyłącznym właścicielem - patronem, czy też służyły, jak wskazują niektóre relacje chrześcijańskie, większej liczbie bogów. W drugim przypadku w zależności od potrzeb i sytuacji składano by ofiary jednemu z nich. Wątpliwe jest natomiast, aby każdemu z nich służyli tylko jego - więc wyłączni - kapłani.

Kapłani nie tworzyli jakiejś osobnej warstwy, przynajmniej pierwotnie. Ich kompetencje dotyczyły zresztą tylko kultu publicznego - kulty prywatne nadzorowała i pełniła w nich rolę kapłana głowa domu. Pewne - nienazbyt jasne - okoliczności spowodowały, że życie polityczne zbiegło się z działaniami kultowymi, acz świątynie nie były obiektami wykorzystywanymi w sferze profanum na np. wiece. Niemniej kapłani zyskali decydującą rolę polityczną m.in. w Islandii, dążąc do przejęcia zwierzchnictwa w sprawach publicznych. W innych krajach kompetencje kapłańskie przejmowali po prostu królowie. Do kapłanów należały dwie podstawowe czynności: ofiarnictwo i przepowiadanie przyszłości. Przy pierwszej z nich obowiązywał ustalony, zwyczajowy rytuał, którego należało przestrzegać dla prawomocności obrzędu. Przyjęcie ofiary przez bóstwo było uzależnione od dopełnienia wszystkich czynności. Błąd lub opuszczenie pewnej części aktu ofiarniczego mogły wzbudzić gniew bogów na ofiarnika i fundatorów ofiary. Być może okazywali oni gniew także wtedy, kiedy ofiary były zbyt skąpe lub zanikały - w okresie chrystianizacji niepomyślne zbiory tłumaczono tym, że starzy bogowie karzą ludzi za zaniechanie ofiarnictwa. Druga sfera działania - wróżbiarstwo, była spełniana nie tylko przez kapłanów. Mianowicie od Tacyta począwszy zachowane są wzmian-

ki o kobietach wieszczkach i jasnowidzących. Ich nadzwyczajne zdolności miały służyć przepowiadaniu przyszłości nie w sensie nawet wydarzeń czy rozstrzygnięć zbrojnych, choć i to było zapewne przedmiotem ich działalności, ale przede wszystkim w sensie uchylania rąbka tajemnicy losu pisanego czy tkanego ludziom. Bogowie zresztą, aby poznać swój los zasięgali ich rady. Stosowane techniki mantyczne były, jak się wydaje, dość różnorodne. Jasnowidzące zyskiwały sobie powszechny szacunek. Sądząc z ich nordyckiego określenia "vǫlva" - dzierżąca laskę, posiadały swoje atrybuty (emblematy). O istotności ich roli świadczy fakt, że mantyka doczekała się przeniesienia w sferę zmitologizowanych wyobrażeń w postaci eddaicznej pieśni "Przepowiednia Wieszczki".

Techniki mantyczne służące kapłanom i jasnowidzącym uzupełniały seiðr - czary. W świecie mitycznym Odynowi przypisywano zdolność używania czarów wobec zmarłych. Praktyki seiðr są traktowane jako pozostałość szamanizmu. Niewiele jednak o nich wiemy. Związane były na pewno z kapłaństwem ekstatycznym i jasnowidzeniami. Dawność związanych z seiðr wyobrażeń potwierdzają obecne w nim elementy kultów urodzaju, co pokrywałoby się z interpretacją seiðr jako reliktowej formy szamanizmu. W sferze mitologicznej czary po raz pierwszy zastosowała Gullveig, zapewne należąca do Vanów (wegetacja!), co było jednym z powodów wybuchu wojny z Asami. Czary wiązały się zapewne z mitologiczną symboliką złota i stanami emocjonalnymi. Znajomość przez kapłanów czarodziejskich formuł i zaklęć stawiała ich w szczególnie uprzywilejowanej pozycji - dość wspomnieć o umiejętności rzucania runów. Możliwe, że substancją czarów był nie tylko głos, ale i przedmioty. Czary mogły działać w sferze negatywnej - na czyjąś szkodę, jak i w sferze pozytywnej - przez udzielenie opieki - obrony (np. wojownikowi przed śmiercią). Informacje o kapłaństwie germańskim należy uzupełnić jeszcze dwoma szczegółami. Po pierwsze, badania specjalistyczne wskazują, że dawnemu kultowi mógł służyć taniec, jak się to często dzieje, przedstawiający zapewne treści pozostające w ścisłym związku z wyobrażeniami mitologicznymi. Po dru-

gie, do funkcji kapłanów należało nadzorowanie przysięgi, która była obrzędem zsakralizowanym, o znaczeniu dowodowym. Małżeństwo miało natomiast wymiar tylko świecki.

Pragmatyczny charakter religii Germanów, nie oparty o wiarę czy ufność wobec bóstwa, ale o zasadę 'do, ut des' potwierdzają słowa "Eddy":

"Lepiej nie składać w ogóle, niż składać
Ofiary zbyt szczodre:
Wzajemnym być musi dar przecież"

(tłum. S. Piekarczyka)

Opracowano na podstawie:

Anwander A., Religia Germanów [w:] Religie świata, pod red. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1957.
Baetke W., Art und Glaube der Germanen, Hamburg [1934].
Piekarczyk S., Mitologia germańska, Warszawa 1979.
Vries de J., Altgermanische Religionsgeschichte. Band II: Religion der Nordgermanen, Berlin u. Leipzig 1937.
Wörterbuch der Mythologie. Band II: Götter und Mythen in Alten Europa. Hrsg. v. H.W. Haussig, Stuttgart [1973].

II. Religia Słowian

Opis religii Słowian nie należy do przedsięwzięć łatwych, nie można też mieć przekonania o jego precyzji. Sprawia to nie tylko spory zasięg terytorialny zasiedlenia Słowian, ale przede wszystkim ograniczony niezmiernie zasób źródeł. Trudno jest nawet określić, na jakich terenach jaki kult był preferowany, czy można mówić o bóstwach ogólnosłowiańskich. Zachowane nieliczne źródła pisane są raczej późne - niemieckie pochodzą z okresu chrystianizacji, ruskie już z okresu chrześcijańskiego. Wzmianki historyków i podróżników (greckie, rzymskie, arabskie) uzupełniają średniowieczne kazania i dokonania historiograficzne, wcześniejsze - np. Długosza i późniejsze - choćby Gwagnina i Stryjkowskiego. Interpretacja tak różnorodnych tekstów nie jest łatwa i w zależności od nastawienia

badacza mogą one poświadczać nawet diametralnie się różniące koncepcje. Obfitsze znaleziska archeologiczne ułatwiają uczonym pracę, ale i one dalekie są od jednoznaczności w wymowie religijnej. Z pomocą przychodzi językoznawstwo, zwłaszcza historyczne, na którym głównie opierał się A.Brückner i etnografia, przez wielu jednak badaczy znacznie przeceniana. Opracowywane przez etnografów opowieści są późno spisane, oparte wielekroć na ludowym chrześcijaństwie, o czym często się zapomina, widząc w nich rozwinięcie historyczne praindoeuropejskich wątków mitycznych. Stosowane zwłaszcza w nowszych badaniach analizy porównawcze struktur mitycznych są - mimo ogromnego optymizmu uczonych - często zawodne i niedopuszczalne jest uznanie stwierdzenia jako faktów akceptowalnych przez naukę wyników badań tylko jednej dyscypliny, np. etnografii.

Istotne są różnice metod, jakie są używane w badaniach nad poszczególnymi okresami historycznymi religii Słowian. Odnośnie doby prasłowiańskiej monopolistą jest archeologia i stworzone przez nią metody interpretacji znalezisk.

Wynika z nich, że wierzenia te wykazują cechy znacznie zaawansowanego animizmu, kultu przyrody i jej przebóstwionych sił, relikty totemizmu i wpływ poczynań magicznych na ludzi. Szczególną rolę odgrywały wyobrażenia solarne, symbolizowane przez krążek solarny - tarczę słoneczną i podobizny niektórych zwierząt (tu przeżytki totemizmu). Trzy sfery kultu: kult przodków, przyrody i totemu miały swe odpowiedniki w wyobrażeniach bóstw - antropomorficznych, solarnych (też i w ludzkiej postaci) i zwierzęcych. Niejednokrotnie wyobrażenia antropomorficzne brały swe korzenie z apoteozy wodzów plemiennych. Zachowane przedstawienia plastyczne to także wizerunki bogini płodności i ptaki - solarne atrybuty bóstw. Zauważalne są relikty kultów lunarnych. Stosowano rozmaite typy magii, głównie płodności i urodzaju, ale także typu intichiuma. Zapewne duży wpływ na kształt ceremonii magicznych miało ich sprzężenie z kowalstwem, ogniem i żelazem, może wręcz z misterium ognia i metalu. Od ±XIV w. a.Chr. przyjął się obrządek pogrzebowy kremacji; spalone szczątki starannie odseparowywa-

no od otoczenia w trosce przed powrotem duchów do świata żywych. Niektóre obrzędy ogniowe miały zapewne znaczenie w kulcie przodków - np. ogrzanie zmarzniętych dusz przodków. Istniały ofiary z ludzi i kanibalizm.

Jak widać, nasze wiadomości o religii Prasłowian są dość skąpe. Trzeba więc mieć nadzieję, że publikowane analizy znalezisk nie tylko wyjaśnią wiele wątpliwości, ale wręcz dostarczą nowego materiału. Można też oczekiwać, że badania porównawcze pomogą określić, jakie znaleziska są importami, a jakie faktycznym wytworem słowiańskim.

Bardziej rozwinięte formy religii możemy obserwować na bogatszym materiale, niż miało to miejsce w wypadku Prasłowian. Przyrost materiałów źródłowych powoduje jednak wspomniane na wstępie trudności. Zwiększają się możliwości interpretacji, narastają spory naukowe, mnożą się sprzeczne nierzadko koncepcje.

Taki właśnie przypadek zachodzi, gdy mowa jest o ewentualnym istnieniu zwierzchniego bóstwa, także o charakterze ogólnosłowiańskim. Przede wszystkim zachowany materiał przekonywująco nie wskazuje - zdaniem niektórych badaczy - by wśród Słowian istniało wspólne, nadrzędne bóstwo. Również bóstwa pomniejsze zdają się w szeregu przypadków nosić charakter raczej regionalny niż ogólny. Zgodnie się natomiast przyjmuje, że cechował Słowian, zwłaszcza zachodnich, pewien henoteizm; trudno ustalić, czy zmienny w czasie.

Brückner zwrócił uwagę na to, że bóstwa słowiańskie mają nazwy "niby-osobowe" i wyciągnął stąd wniosek, że należą "i co do nazw swoich już do wyższej ewolucji mitologicznej; --- dochodzono do pełnego uosobienia, indywidualizacji sił przyrody". Istnieje przypuszczenie oparte na obserwacji innych form religii indoeuropejskich, że bóstwo naczelne powinno być związane z kultem nieba. Ta funkcja jest zaś często sprzężona z rytuałem solarnym i wyobrażeniami ogniowymi. Te ostatnie są dwojakie: słońce - ogień niebieski i ogień niejako 'zwykły' - ziemski. Często bóstwo nieba rządziło też piorunem. Mimo tej jednak rozszerzonej prerogatywy ustępowało z czasem znaczeniem postaciom związanym z kultem solarnym. Można więc założyć, co

czynią specjaliści, że bóstwo naczelne można zlokalizować w strukturze opartej na wyznacznikach: niebo - (piorun-?) - słońce - ogień.

Wedle A.Brücknera i S.Urbańczyka jedynym pretendentem do funkcji bóstwa ogólnosłowiańskiego, spełniającym powyższe wyznaczniki, jest Swarożyc - Swaróg - Dadźbóg. Swaróg to zapewne bóstwo nieba lub kowal niebieski, który wykuł tarczę słoneczną i zawiesił ją w niebie. Zdaniem A.Gieysztora mógł być Swaróg wręcz bóstwem słońca, a H.Łowmiański zakładał nawet,że był bóstwem suwerennym w niebie. Imię to może mieć kilkanaście etymologii; tu zreferujemy dwie najbardziej prawdopodobne. Hipoteza Brücknera wyprowadza to imię od "swar - sważyć" - kłótnia, kłócić, co miało by opisywać kontakt ognia z pochłanianym przezeń przedmiotem. Druga łączy je ze słownictwem aryjskim: pierwiastkami "xvar/svár" - światło nieba, słońce/blask, niebo, słońce. Na gruncie indoeuropejskim obie te etymologie pozostają więc w zbliżonym kręgu semantycznym. Swarożyc - wedle niektórych relacji syn Swaroga, byłby bóstwem słońca, wzywanym przy suszeniu zboża i związanym funkcją ogniową i niebieską, i ziemską; tą drugą tylko jako ogień u owina - pieca w stodole. Niemniej analiza indoeuropejskich tradycji klasyfikacji zjawisk ogniowych skłania Gieysztora do przypuszczenia, że Swarożyc był bóstwem atmosferycznym oraz ognia kultowego - ofiarniczego i domowego. Według innych relacji synem Swaroga był bóg słońca Dadźbóg (etym. prośba: 'daj bogactwo - dawca bogactwa'; były też próby wywodzenia od rdzenia "dag-" - palić, co w funkcji solarnej ma też sens). Przyjmuje się więc tożsamość Swarożyca i Dadźboga. Brückner pisze: "Jest więc słońce - Dadźbóg głównym bóstwem słowiańskim, odszczepionym już od samej przyrody, nie prostym tej przyrody uosobieniem". Dostrzega jednak, że przeniesienie na Swarożyca głównie funkcji ogniowych w późniejszych chronologicznie zapiskach ruskich jest znacznym obniżeniem jego prestiżu w porównaniu z solarną tożsamością Swarożyc-Dadźbóg. Nazwa 'Swarożyc' sytuuje postać bóstwa w micie, nazwa 'Dadźbóg' wskazuje na jej funkcje. Wedle Gieysztora natomiast, Dadźbóg sprawował tylko funkcje opiekuńcze ofiarnicze i domowe.

Niektórzy badacze - np. S.Urbańczyk, przyjmują istnienie linii genealogicznej ojciec-syn w kulcie słońca i ognia; Swarożyc więc dla nich to forma patronimicum (kasztelan - kasztelanic). Brückner poszedł dalej: utożsamił wszystkie trzy postacie, traktując formę Swarożyc jako deminutivum - zdrobnienie, znajdując na to dowody filologiczne. Obie koncepcje wskazują w każdym razie na rozbudowaną tradycję mitologiczną solarno-ogniową.

Przedstawione powyżej trudności z określeniem bóstw ogniowych u Słowian prezentują nie tylko fragmentarycznie stosowane metody obróbki naukowej źródeł, ale przede wszystkim niejednoznaczność osiągnięć uczonych. Z takimiż problemami borykać się będziemy, śledząc spory narosłe wokół postaci Peruna.

Perun był bóstwem błyskawicy i pioruna, trudno jest nawet orzec, czy oprócz tych zjawisk atmosferycznych prerogatywy jego obejmowały i niebo. Dwojaka jest etymologia imienia. Pochodzić ma ono bądź od rdzenia "per-/prać-" oznaczającego uderzenie, bądź też, jak to uczynił Brückner, od hipotetycznej pierwotnej nazwy dębu "perkus". W tym drugim przypadku Perun byłby tożsamy z litewskim Perkunem, dzieląc z nim rdzeń słowny łacińskiej nazwy dębu "quercus". Dąb zaś był symbolem pioruna - szczególnie często biły weń gromy; nadto był siedliskiem podstawowych bóstw. Perun jest poświadczony pod tą nazwą tylko w źródłach ruskich. Brückner i Urbańczyk umiejscawiają go więc tylko w gronie główniejszych bóstw Słowian wschodnich. Przesłanki językoznawcze, zwłaszcza toponomastyczne, pozwalające rozszerzyć zasięg jego kultu, podważył Brückner. Stwierdził, że występowanie form pokrewnych językowo imieniu bóstwa jest niezależne od kultu Peruna - nazwa bóstwa podlegała tzw. tabu językowemu, tj. zakazowi wymawiania jego nazwy. Zbliżone formy gramatyczne pochodzą więc od pioruna, zjawiska, a nie boskiego opiekuna. Próby udowodnienia kultu Peruna wśród Słowian południowych opierają się na tamtejszym kulcie św. Eliasza (Ilia), który uchodzi za patrona burzy i gromowładcę. Przejąłby więc - zdaniem etnografów - funkcje pogańskiego poprzednika.

Zwolennicy ogólnosłowiańskiego zasięgu Peruna nie mogą jednak udowodnić, że znajdywane na takim obszarze oznaki kultu burzy i pioruna należą do bóstwa wyłącznie atmosferycznego, a nie wyposażonego w atrybut gromowładności bóstwa uranicznego.

W czasie reformy obrządku pogańskiego na Rusi za Włodzimierza Wielkiego, Perunowi przyznano najwyższe miejsce wśród bóstw. Łączy się niekiedy ten fakt z wpływami normańskimi na Rusi, widząc w Perunie miejscową odmianę kultu skandynawskiego Thora. Hipotezę normańską podtrzymywać może to, że językowo wspomniany rdzeń "quercus" jest tożsamy imieniu bogini Fiörgynn (dawniej fonet. Perkunja), matki Thora. Należy jednak widzieć w Perunie postać bóstwa miejscowego, słowiańskiego, które jest osadzone w porządku niebieskim (p. powyżej) Indoeuropejczyków. Urbańczyk przypuszcza: "Perun może jest po prostu lokalną nazwą jednego atrybutu Swaroga" - personifikacją pioruna u boku Swaroga - nieba.

Sytuowanie Peruna wśród bóstw słowiańskich jest dyskusyjne także w świetle nowszych badań indoeuropeistów. Przypisuje mu się charakter ogólnosłowiański, m.in. odwracając teorię tabu językowego. Nazwa przeszłaby z określenia bóstwa na zjawisko przyrodnicze, stała by się nazwą pospolitą. H. Łowmiański sformułował mało prawdopodobną hipotezę, że Perun był jedynym bóstwem Rusi za Włodzimierza, a pozostałe bóstwa wymienione w kronikach ruskich są dodatkiem XI-wiecznych autorów.

Przyjęcie analogii indoeuropejskich przedstawiałoby Peruna jako wojownika - herosa, dysponenta kamiennych piorunów, który z nieba zwalcza działającego w dole nieprzyjaciela. Dopatrywać się w tym można także na poły magicznych przeżytków dualizmu pierwiastków męskiego: bóstwa - herosa i żeńskiego: chytrego nieprzyjaciela. Gieysztor sugeruje możliwość przekształcenia bóstwa piorunów w mitycznego kowala. Szczątkowe poszlaki etnograficzne i językowe dopuszczają istnienie żeńskiego odpowiednika Peruna - jego siostry (matki) Perperuny oraz rytu paraliturgicznego, odzwierciedlającego zapewne mit o uwięzieniu wód, a więc dualizm nieba i podziemia. Na pod-

stawie badań porównawczych, m.in. G.Dumézila i M.Eliade, można przyjąć, że bóstwo gromowładne jest ściślejszym funkcjonalnym sprecyzowaniem wcześniejszego bóstwa nieba, niekiedy nawet twórcy świata. Perun byłby więc pierwotnie bóstwem nieba. Intuicja Brücknera kazała mu się dopatrzeć w pierwotnej postaci litewskiego Perkuna-Perkyna bóstwa nieba i słońca. Te domniemania mogą poprzeć obserwacje stwierdzające, że zmianie funkcji bóstwa nieba towarzyszy objęcie przezeń funkcji militarnych oraz związanych z przysięgą i zaklęciem. Obie te cechy, prócz gromowładności, zdradza także Perkun.

Jak więc widzimy, badania komparatystyczne stwarzają znaczne możliwości, choć wielokroć tylko uprawdopodabniają konstrukcje - hipotezy. Perun zbliżałby się do wzoru bóstwa opiekuńczego - nie tylko stróża rytuału i praw, ale i ojca plemienia, wzbogaconego rysem płodności jako władca wód. Niespodziewanię więc - w stosunku do analiz głównie filologicznych (np. Brückner) - można sytuować Peruna w pobliżu indoeuropejskiego kręgu Indry. Brak jednak wytłumaczenia, częścią z braku źródeł, jak rozgraniczano kompetencje Swaroga i pochodnych od Peruna.

Brak ostatecznych rozstrzygnięć naukowych dotyczy większości bóstw słowiańskich. Szczegółowiej omówimy dyskusję już tylko wokół trzeciego podstawowego bóstwa: Wołosa-Welesa.

Weles wedle zapisków ruskich miał być bóstwem - opiekunem bydła. Brückner słusznie poddał krytyce źródłowej tę tradycję, wskazując, że chodzi tu o niewłaściwe nałożenie na siebie opatrznie pojętego bóstwa pogańskiego - Welesa i św. Własa (Wołosa), tj. Błażeja - patrona stad. Weles zdaniem niektórych badaczy zdradza cechy wegetacyjne - związany był z obrzędami żniwnymi.

Brückner połączył nazwy Wołos - Włas w zbitkę chrześcijańską; za pierwotne imię bóstwa przyjmuje nazwę Weles. Wedle zapisu ruskiego był on związany z przysięgą - "był bogiem klątwy, słowa, umowy" (Brückner). Dalej stwierdził, że na świadka przysięgi wzywano bogów podziemia, władców krainy zmarłych przodków, karzących krzywoprzysięstwo. Obyczajowo to przekona-

nie podtrzymuje obecność w rycie i formule przysięgi ziemi i związanej z nią symboliki. Filologicznie natomiast ugruntowuje to przypuszczenie obecność pierwiastka "vel-" w litewskich nazwach dusz, podziemia, sił nieczystych, duchów zmarłych - welów i Welinasie - ich władcy. Tak więc Weles byłby władcą nawi - słowiańskiej krainy zmarłych, lokalizowanej jeżeli nie pod ziemią, to gdzieś za morzem. Przypuszczenie to może nadto podtrzymać prasłowiańska nazwa czarownika "volchv" i obrzęd parzystej wróżby - naziemnej z chodu konia Swarożyca i podziemnej z Welów.

Istnieją sądy, że Wołos był opiekunem handlu i dobrobytu (majątku). Mansikka i Łowmiański przypuszczali, że Wołos jest spaganizowaną formą (wersją) kultu św. Własa, udostępnionego Słowianom przez kupców.

Indoeuropeistów zastanawia to, że w relacjach kronik występują obok siebie bóstwa Perun i Weles jako te, na które się przysięga i upatrują w tym podobieństwa do wedyjskich odpowiedników: Mitry i Varuny. Tak jak wobec magii przysięgi rozróżniano zakres kosmiczny działania obu tych bogów, tak można domniemywać, że para bóstw słowiańskich występująca w stałej sekwencji, również się w skali kosmosu mogła uzupełniać. F.de Saussure przypuszczał, że w swych pierwotnych funkcjach - mściciela za występki moralne, identyczni byli Varuna i Velinas, a zatem chyba i Weles. Porównawczo takie spostrzeżenie wzmocnić by mogło uznanie podobieństwa Mitry i Peruna (Mitry, ale gromowładnego), oraz hipoteza R.Jakobsona, że pierwiastek "vel-" ma związek z przenikliwym widzeniem - bystrooki był Velinas, epitetem Varuny jest "bóg o tysiącu oczu".

Przejdźmy do przedstawienia bóstw pomniejszych na Rusi.Bóstwem żeńskim, związanym z wierzeniami chtonicznymi, płodności i urodzaju, była Mokosz. Przypisuje się jej niekiedy, choć bez dostatecznych przesłanek, pewne funkcje kobiece i opiekę nad nimi; nadto działania w sferze seksualnej. Postacie kolejne są niejasne. Albo mamy do czynienia z parą bóstw: Siem i Rgieł, albo istniał sumaryczny Siemargł. Wedle Brücknera Siem byłby nazwą od "siemia", więc bóstwem opiekuńczym rodziny. Rgieł na-

tomiast pochodzić może od "reż" - żyto, a więc byłby bożkiem zbożowym lub - przez paralele litewskie - demonem rzeczy kwaśnych ("bóg kiślak"). Siemargł może być odwzorowaniem (poświadczonym archeologicznie) perskiego demona Senmurwa, Simorga, wyobrażanego jako psiogłowy ptak - demon roślinności. Chors był zapewne bóstwem lunarnym. Brückner wahał się, czy nie przyznać Mokoszy, Siemowi, Rgłowi i Chorsowi charakteru ogólnosłowiańskiego. Za jedynie ruskie uważał natomiast Striboga i Perepłuta. Pierwszy, zagadkowy, mógł być personifikacją wiatru i niepogody lub opiekunem tańców kultowych (wegetacyjnych, demona wiosny?). Drugi, Perepłut, w zależności od etymologii, jest identyfikowany równie nieprecyzyjnie: albo jako bożek plączący, gmatwający losy, bożek przypadku i trafu, albo jako zjednywany libacją bożek (czy raczej demon) wodny. Wreszcie wspomnijmy o poświadczonym na Rusi źródłowo, ale wątpliwym funkcyjnie Trojanie (Trajanie), który na Bałkanach występuje jako obcego pochodzenia (Rzym?) demon snu.

Przejdźmy do bóstw zachodniopomorskich. Na wstępie wspomnieć trzeba o interesującej, acz często krytykowanej hipotezie A.Brücknera, całościowo traktującej bóstwa tego regionu. Poszczególne ośrodki miały swoje bóstwa pogańskie o odrębnych nazwach, ale podobne funkcjonalnie. Otóż twierdził on, że niezależnie właściwie od imienia, wszystkie one są przetworzeniem nazw bóstw czy bóstwa wcześniejszego. Napór akcji chrystianizacyjnej z jednej strony, a desemantyzacja dotychczasowych imion bogów z drugiej, spowodowały, że stracono wiarę w ich skuteczną pomoc i opiekę. Powołano więc - był to proces, nie reforma normatywna - bóstwa nowe, o takim samym charakterze i zakresie działania, za to o bardziej wymownej etymologii imion. Brückner twierdzi, że były to z reguły mutacje Swaroga - Swarożyca, choć nie wykluczał też transformacji Welesa.Zwraca uwagę, że zmianie układów politycznych towarzyszy zmiana charakteru bóstw - ze sfery gospodarczej przechodzą gwałtownie do sfery wojenno-militarnej. Współcześni indoeuropeiści podważają rozumowanie Brücknera sądząc, że materiał porównawczy nie potwierdza możliwości zajścia takich przekształceń bogów. Do-

patrują się raczej w ich postaciach wzbogaconych cech głównie Perkuna.

Najbardziej jest znane imię Świętowit, tyle, że w zniekształconej, nieprawidłowej formie Światowid. Dwudzielność imienia próbowano tłumaczyć wpływami kultu św. Wita, który miał się przedostać z opactwa w Korwey (Westfalia) na Rugię na przełomie epoki pogańskiej i chrześcijańskiej. Tymczasem imię to należy wyprowadzać z dwu hipotetycznych rdzeni: "svęt-" (stąd i późniejszy "święty" - sanctus), tj. mający pozytywną moc magiczną oraz "vit" - "silny i pan", może nawet bóg wojny i (czy) światła. Był głównym bóstwem Rugii, wyobrażanym w czterotwarzowych posągach, symbolizujących kosmiczną suwerenność Świętowita. Opis jego posągu w świątyni w Arkonie wskazywać może na kosmiczny charakter ogniowy dekoracji, ale i na uranicznе i związane z piorunem cechy bóstwa (a więc kompromis stanowisk Brücknera i późniejszych badaczy). Obrzędy ku jego czci, złożone m.in. z ofiary wina i wróżb z kołacza i wina, wskazują na jego charakter w kulcie płodności (urodzaju) lub żniwnym. Wstrzymywanie przez kapłana oddechu w czasie przebywania w świątyni można uznać za relikt lęku przed skalaniem bóstwa tchnieniem ludzkim. Bóg i miecz - atrybuty bóstwa - symbolizują jego związanie z ziemią, każdy oddzielnie odpowiednio władzę i naczynie libacji oraz prerogatywy militarne. Paralele indoeuropejskie mogą ukazać Świętowita w jaśniejszym świetle. Symbolika magiczna liczby cztery może nawiązywać do Indry (też i litewskiego Perkuna o czterech twarzach). Użycie alkoholu w kulcie wiązać można z Somą (Haomą) i Varuną. Pierwotne rzymskie bóstwa wojny, nieba i gromu były ściśle powiązane z kultem żniwnym. Udział w łupach i przewodzenie wojownikom wiąże się tak z Jowiszem, jak ze Świętowitem; biały koń poświęcony (ale nie ofiarowywany!) bóstwu przypomina mit o Varunie, zaś sposób wróżenia z jego (konia) chodu nawiązuje do wróżb z włóczni Marsa. Ogólnie więc A.Gieysztor opowiada się za koncepcją, głoszącą sukcesję Świętowita po Perunie, tyle, że ten znacznie rozszerzył swoje kompetencje. Koncepcję Brücknera, prócz niejednoznacznych cech posągu, wzmacnia obecność kultowa białego konia, związanego raczej ze Swarożycem.

W Wołogoszczy i Obli czczono Jarowita, poświadczonego w folklorze białoruskim pod imieniem Jaryło. Imię pochodzi z rdzenia "jar-/jaro-": siła, wiosna. Był bogiem wegetacji i wojny; porównawczo zdradzałby cechy Juppitera i Peruna/Perkuna. Składnia imienia sugeruje, podobnie jak w wypadku Świętowita, bóstwo suwerenne. Także wielotwarzowe bóstwa rugijskie: Rujewit, Porenut i Porewit, były zapewne trojaką mutacją Peruna o mało zróżnicowanych prerogatywach.

W Brennie i Szczecinie czczony był Trzygłów - bóstwo z trzema głowami. Według średniowiecznej relacji poszczególne twarze symbolizowały zwierzchnictwo nad niebem, ziemią i podziemiem; oczy miał przepasane, by nie widzieć postępków ludzi. Taka interpretacja funkcji trzech głów wygląda na reinterpretację poglądów chrześcijańskich, może nawet dogmatu o Trójcy św. Brückner opowiadał się za tożsamością Trzygłowa i Swaroga. Innego zdania jest Gieysztor. Nie widzi tym razem w bóstwie Peruna, który miał chyba osobne miejsce kultu w Szczecinie (święty dąb i źródło), ale raczej Welesa - koń wróżebny Trzygłowa był kary, związany więc z wyobrażeniami chtonicznymi. Zachowany materiał źródłowy przechował nazwy innych jeszcze bóstw pomorskich, ale ich imiona są tak zapisane przez kronikarzy, że filologowie są właściwie bezradni.

Bogaty był świat słowiańskich demonów. Były one z reguły antropomorficzne, złośliwe, choć zdarzały się i dobrze nastawione wobec ludzi. Jest to świat strzyg, upiorów, biesów, częściowo zapewne - przykładem skrzaty - importowany spoza Słowiańszczyzny. Wyobrażane były jako potworne, groteskowe postacie, nie tylko jako uosobienia grozy budzonej tajemnicą przyrody, ale może i przeciwstawienia dobrotliwych świętych chrześcijańskich. Półdemony - wiedźmy, czarownice - są związane z ciągami wyobrażeń magicznych i mają najczęściej kontakt z człowiekiem. Demony są z reguły duszami ludzi nagle i tragicznie zmarłych - topielców, wisielców, położnic i in. Stąd biorą się nawki, rusałki, wodniki, topielce. Wymieniliśmy dotąd dusze, zmory, wspomnieliśmy imiona demonów wodnych, istotnych ze względu na magiczny, a może i kosmogoniczny charakter wody. Inną

nieco grupą są demony leśne, nie będące transformacją dusz, ale animatystyczną wizją natury, połączoną z magiczną funkcją niektórych zwierząt czy roślin. Pewnego rodzaju odstępstwem są wyobrażenia o wilkołactwie, wspólne może w ogóle dla Północy, a w ramach Słowiańszczyzny związane może z nawią i Welesem. Ponadto istniały różne demony powietrzne, rozmaici chmurnicy i płanetnicy, kombinowane ze środowiskiem wodnym wiły-dziewice, polne i wietrzne południce i przypołudnice.

Dusze przodków są zazwyczaj życzliwsze żyjącym, przechodzą raczej w świat duchów domowych - opiekuńczych lub wręcz odrębnych duchów domu. Najbliższą paralelą indoeuropejską ich funkcji i stadium rozwoju wyobrażeń o nich są lary i penaty. Duchy i duszki domowe można było zjednać sobie ofiarami, zazwyczaj z produktów spożywczych.

Grupą wyżej stojącą od demonów były rodzanice (rożanice), związane z pomyślnością dziecka i porodem. Złożona przez położnicę ofiara miała wybłagać dobry los dla dziecka. Występujący z rodzanicami Rod był może ruską personifikacją doli - przeznaczenia, osobno personifikowanych na południu jako Dola.

Słowianie wierzyli w życie pozagrobowe, istnienie dusz. Krainę zmarłych lokalizowano gdzieś na krańcu świata za wodą, przez którą należało się przedostać. Czy była to wzmiankowana już náv, czy raczej spotykana nazwa "raj" jest wcześniejsza od epoki chrześcijańskiej - to pytania trudne do rozstrzygnięcia. Jeżeliby prasłowiańską metrykę miały i "náv", i "raj", można by dopatrzeć się dualistycznego wymiaru śmierci - krainy dobrych i krainy złych zmarłych. Nie można orzec, czy dusze - demony lub półdemony, to takie, które do krainy zmarłych nie dotarły. Wiadomo tyle, że upiory i wampiry nosiły znaki przyszłego losu w kształcie znamion na ciele. W każdym razie ofiary zaduszne miały spowodować pomyślne trwanie przodków w tej krainie. Przybyłe mimo to dusze można było ogrzać i posilić (vide 'dziady'). Uchwytne archeologicznie pozostałości grobowe wskazują, że dostarczano zmarłym to, co mogło im się przydać w pośmiertnym życiu. Istnieją poszlaki wskazujące na sporadyczne (chyba) samobójstwa żon po śmierci mężów i wspólne ich spalanie.

Przekonanie, że świątynie i posągi kultowe były szeroko rozpowszechnione jest raczej błędne. Posągi drewniane mogły być niszczone przez misjonarzy, niemniej archeologia nie potwierdza ich ogromnej - sądząc z kronik - liczebności. Pierwotnie zapewne czczono drzewa, mniej lub bardziej obrobione czy rzeźbione bale i kłody, ale czczono je, zauważmy, nie jako bóstwa, ale ich siedziby lub wizerunki. Źródłowe potwierdzenie istnienia budynków świątynnych dotyczy tylko terenów zachodniopomorskich. Acz nie można wykluczać, że i w innych miejscach Słowiańszczyzny wznoszono mniej lub bardziej rozbudowane świątynie, ich obecność właśnie na Pomorzu daje się wytłumaczyć. Po pierwsze, tutaj pogaństwo zachowało się najdłużej, częścią podnosząc swój autorytet i prestiż naśladownictwem kościołów chrześcijańskich, częścią konsolidując wyznawców wokół kultów nowszych bóstw. Po drugie, prawdopodobne są wpływy germańskiej Skandynawii, gdzie wtedy właśnie budowano okazałe świątynie.

Powszechnym miejscem kultu były raczej obiekty naturalne. Były to przede wszystkim święte gaje, źródła lub zbiorniki wodne, może także góry (wbrew pewnym relacjom nie budowano tu świątyń) oraz kamienie. Gaje były nie tylko miejscem kultu, modlitw i ofiar (głównie zwierzęcych i roślinnych), ale i wieców, sądów, słowem działalności publicznej.

Modlitwy i ofiary były zapewne publiczne i prywatne. Bożkom domowym składali ofiary sami mieszkańcy, inne ofiary składał być może stały ofiarnik. Na Pomorzu wykształciła się, i tylko tu, wyspecjalizowana kasta kapłańska. Na Rusi powiązany był kult z władzą polityczną, skoro ofiary składał książę.

W codziennym życiu religijnym dużą rolę odgrywały obrzędy magiczne i wróżebne, od praktyk amuletowych, zamawiań i czarów, po rytualnie ustanowione wróżby i odgadywanie przyszłości. Jako wyspecjalizowaną grupę można traktować wróżów pomorskich; szamanistyczny charakter tych praktyk na Rusi tłumaczy się niekiedy wpływami sąsiednich plemion fińskich. Praktyki magiczne miały mieszkańcom ułatwić życie, dać pomyślność, uchronić przed zakusami wrogich sił.

Istnieją próby chronologizacji religii Słowian. Są to jednak ciągi mniej lub bardziej dowolnych i sprawdzalnych hipotez. Można tu stwierdzić tyle, że w oparciu o uchwytny źródłowo materiał da się wydzielić etap przedpoliteistyczny, oparty na animiźmie, animatyźmie, pierwiastkach szamanizmu, przeżytkach totemistycznych i powszechnej władzy magii. Nie można wykluczyć, że wykształcona była koncepcja kosmologicznego deus otiosus, który ustąpił miejsca bardziej wyspecjalizowanym bóstwom.

Trudno jest określić, jakie elementy wierzeń są jedynie słowiańską domeną, jakie przejęto od ludów wcześniej tu zasiedlonych, jakie przejęto od sąsiadów. Wydaje się, że np. kult nieba przejęto od Sarmatów, acz pytać należy także o wspólne indoeuropejskie, archaiczne korzenie wyobrażeń religijnych. Być może, że z nich właśnie pochodzi wersja mitu kosmologicznego (o ile nie jest to spaganizowany przekaz biblijny), opisującego powstanie ziemi w wyniku rywalizacji sił nieba i podziemia, dobra i zła, sił kosmicznych i chtonicznych, przestrzeni i wody, Boga i diabła. Duży związek z tym dziedzictwem ma świąteczny kalendarz wegetacyjny, właściwy dla ludów rolniczych. Zastanawiające są zwłaszcza analogie funkcji bóstw słowiańskich z funkcjami przedstawicieli panteonu i pierwotnych wieloatrybutowych bogów rzymskich.

Rozwój religijny pogańskiej Słowiańszczyzny przerwała chrystianizacja. Nieco dłuższy okres pogaństwa na Pomorzu wskazuje, że wprawdzie pod wpływem i naporem misji, Słowianie wykształcili postacie bóstw zwierzchnich, grupę kapłańską, wreszcie nawarstwioną symbolikę religijną.

Opracowano na podstawie:

Brückner A., Mitologia polska. Studium porównawcze [w:] idem: Mitologia polska i słowiańska, wstęp i opracowanie S. Urbańczyk, Warszawa 1980; Mitologia słowiańska, ibid.; Tezy mitologiczne, ibid.; Wierzenia religijne i stosunki rodzinne, ibid.

Gediga B., Śladami religii Prasłowian, Wrocław 1976.
Gieysztor A., Mitologia Słowian, Warszawa 1982.
Łowmiański H., Religia Słowian i jej upadek, Warszawa 1979.
Reiter N., Mythologie der alten Slaven [w:] Götter und Mythen in alten Europa. Wörterbuch der Mythologie, Hrsgb. w. H.W. Haussig, Bd. II, Stuttgart [1973].
Szafrański W., Religia Słowian [w:] Zarys dziejów religii, wyd. III, Warszawa 1976.
Urbańczyk S., Religia pogańskich Słowian, Kraków 1947.